ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

L'enseignement théologique supérieur
dans la Russie du XIXe siècle.

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

La renaissance de communautés « cénobitiques »
dans le protestantisme contemporain.

Le célibat dans les épîtres de saint Paul.

Problèmes, dialectique et tentations
du mouvement œcuménique.

REVUE TRIMESTRIELLE • 1956 • N° 3 • JUILLET-SEPTEMBRE
« ISTINA », 24, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point [illegible] catholique, une contribution efficace au [illegible] *ISTINA* se doit de réserver une large place [illegible] de nos frères non [illegible]

En donnant délibérément à notre [illegible] seulement documentaire, il va de soi que [illegible] les positions ainsi mises en avant par [illegible] partagent pas entièrement notre foi, même [illegible] pas expressément ce qui, en elles, [illegible] à la vérité. C'est progressivement [illegible] de nos pages un jugement d'ensemble [illegible] opinions qui ne sont pas [illegible]

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle [illegible] restreint de ceux qui, ayant responsabilités [illegible] titres divers, ont le devoir d'être de [illegible] de leurs frères non catholiques et sont [illegible]

Nous pensons que cette manière de [illegible] qui puisse donner à nos frères séparés [illegible] du dialogue fraternel auquel ils sont [illegible] prendre part et qui peut les [illegible] sur les voies de l'[illegible]

Unité donnée et unité manifestée

Le caractère qui rend le plus attachante l'étude du mouvement œcuménique dans son développement est assurément le fait que sa pensée est essentiellement progressive. Nous voulons dire par là que les positions qui lui ont servi de point de départ ne sont à aucun moment considérées par lui comme devant à jamais le satisfaire. Bien au contraire. En s'unissant dans un effort de pensée et d'action en commun, les Eglises membres du Conseil œcuménique se sont donné pour tâche de « découvrir », pour les « réaliser » ensemble, les exigences de Dieu sur son Eglise, étant bien entendu que ces exigences étant indissociables, celles qui concernent l'unité du Corps du Seigneur ne sauraient manquer d'être, elles aussi, découvertes et réalisées en même temps que le seraient toutes les autres. Idéal très noble, à la vérité. Idéal aussi que la faiblesse humaine — dont le nom le plus commun est ici : routine — expose à perdre de vue à tout instant mais que, dans l'état actuel de son développement, on ne peut accuser les protagonistes du mouvement œcuménique de négliger. Il n'est pas, en effet, de chose plus frappante que leur incessant effort pour penser toujours à nouveau — en ce qu'elle est, mais plus encore en ce qu'elle doit se donner pour but de devenir — la réalité constituée par cette « communauté fraternelle » d'Eglises qui a nom : Conseil œcuménique. Une importante chronique de ce fascicule de notre revue s'essaye à discerner, à côté des problèmes *et des* tentations *de ce mouvement, ce que l'on peut appeler sa* dialectique. *Nous ne doutons pas que la lecture de ces pages éveillera un plus grand intérêt encore pour la fermentation d'idées qui s'opère en ces cercles de nos frères séparés.*

∴

Ce caractère progressif d'une pensée soucieuse de se mesurer constamment à l'Ecriture est un corollaire de l'esprit de la Ré-

forme elle-même. Peut-être n'est-ce pas celui auquel les Eglises réformées, se sont, au cours des siècles, montrées le plus fidèles. Et il s'en faut que de nos jours, même dans les milieux appelés « œcuméniques », un tel souci soit universellement partagé. On a signalé maintes fois qu'un des premiers résultats de la « rencontre œcuménique » a été un renforcement du confessionnalisme dans lequel on peut être tenté de voir la manifestation d'un esprit tout à fait opposé à celui dont nous parlons. En réalité, l'opposition est moins grande qu'il ne parait au premier abord puisque c'est aussi au nom d'une plus grande fidélité à l'Ecriture que l'on s'attache, pour les défendre contre ce qui est jugé manque de fidélité, les positions confessionnelles.

Nous avons tort, d'ailleurs, d'employer l'expression « fidélité à l'Ecriture ». C'est nous conformer à un usage reçu mais qui ne va pas sans de graves inconvénients. C'est, en réalité, d'une plus exacte intelligence de la révélation divine *qu'il s'agit. Si la Réforme protestante a mis ainsi en avant l'Ecriture c'est parce qu'elle a voulu y voir la seule expression de cette révélation et, dans son texte, le seul critère normatif de son interprétation authentique. C'est sur cela que porte, à la base, notre différend avec la Réforme. Nous croyons que la vie de l'Eglise en continuité avec les temps apostoliques constitue, elle aussi, un témoignage authentique de la révélation et qu'un magistère divinement assisté a pouvoir et mandat de nous guider dans l'interprétation exacte de cette révélation même (dont nous affirmons, nous aussi, que l'Ecriture est un lieu privilégié). Il n'y a donc point de différence entre les Réformés et nous quant à notre intention dernière de fidélité à la révélation divine. Et notre souci ne doit pas être moins grand que le leur de pénétrer toujours plus profondément dans l'exacte intelligence (pour en vivre) de ce que Dieu a mis à notre disposition en nous le révélant. Les interventions doctrinales du magistère et, en particulier, les définitions dogmatiques, loin d'être un point d'arrivée au-delà duquel il n'y aurait plus de progression possible, sont au contraire à nos yeux des jalons qui marquent la voie du développement de cette pénétration.*

Il nous semble important de préciser de la sorte où se situent, en cette matière, nos divergences de vues. Elles portent, encore une fois, sur les « voies et moyens » de l'assimilation par nous de la révélation divine, non pas sur notre vouloir profond et résolu de fidélité à cette révélation. Cette remarque nous semble assez grosse de conséquences en ce qui concerne notre dialogue avec nos frères séparés qui, trop facilement, voient en nous des gens « arrivés », se prévalant et se satisfaisant d'une vérité à jamais possédée et irréformable, à l'exclusion de toute recherche. En réalité, toute l'histoire de notre théologie témoigne de l'existence et de la persistance de notre souci de toujours comprendre mieux et plus exactement. Nous ne croyons point, d'ailleurs, que nous n'ayons rien à recevoir de nos frères sépa-

rés, peinant en quête d'une meilleure intelligence de la révélation divine sur la voie qu'ils ont choisie de la « seule Ecriture ».

La « seule Ecriture » disons-nous. Ici encore l'expression n'est pas entièrement satisfaisante. Car, sinon comme critère de la vérité révélée, du moins comme stimulant dans la recherche de sa véritable intelligence, jouent un grand rôle chez nos frères protestants ce qu'ils appellent les « jugements de Dieu sur son Eglise ». Ces jugements de Dieu s'expriment par les événements qui, affectant directement ou indirectement la vie du peuple chrétien, révèlent à celui-ci son infidélité et le provoquent à se réformer sans cesse dans une fidélité plus grande. Dans leur recherche de l'unité répondant au dessein de Dieu sur son Peuple, les Eglises membres du Conseil œcuménique se veulent attentives à ces jugements de Dieu qu'ont rendus manifestes les multiples conséquences fâcheuses de la division. Par là ces Eglises (en la personne du moins de ceux de leurs membres qui prennent une part active au mouvement œcuménique) sont tenues en haleine dans leur quête d'une intelligence plus précise et plus lucide de la Parole de Dieu. — Est-il besoin de remarquer que cette notion des « jugements de Dieu sur son Eglise » ne nous est pas étrangère encore que, à notre avis, on ne lui fasse pas chez nous toujours toute la place qui lui revient ? Il interfère, sans aucun doute, chez le théologien catholique une certaine ambiguïté dans l'emploi du mot Eglise en relation avec la note de sainteté. Ambiguïté dans l'emploi du mot, disons-nous, car il est clair que rien n'est plus classique en notre théologie que la distinction entre la sainteté de l'Eglise en elle-même et le caractère faillible de ses membres aux prises avec le péché. Ce n'est pas, bien sûr, sur l'Eglise en tant qu'elle est sainte que s'exercent les jugements de Dieu, mais bien sur l'ensemble des membres qui la composent et sur leur comportement jusque dans ses aspects collectifs. Ici encore il y aurait, pour nous, ample matière à réflexion et examen de conscience sur le terrain même de la recherche de l'unité des chrétiens qui nous préoccupe présentement.

∴

Après avoir ainsi établi quelques points de comparaison faisant ressortir que nos attitudes respectives profondes sont souvent moins différentes qu'il ne le semblerait tout d'abord, nous voudrions souligner, sur un point donné, la volonté de progrès du Conseil œcuménique dans la pensée et l'agir. Il nous a semblé intéressant de reproduire plus loin le texte d'un rapport présenté par le secrétaire général de ce Conseil lors d'une session de son Comité central (Davos, 1955). Bien qu'il date d'une année déjà, l'intérêt de ce document est loin d'être épuisé. Plusieurs des points qui y sont soulevés sont examinés dans la chronique dont nous avons déjà parlé; il n'est pas dans

notre intention d'anticiper ici sur cet examen. Nous voudrions seulement retenir une phrase de ce rapport (reprise d'ailleurs de l'assemblée d'Evanston) et le commentaire qui lui en est donné. Cette phrase est la suivante : « Nous pouvons dire de l'unité de l'Eglise au cours de son pèlerinage terrestre qu'elle est une croissance qui, partant de l'unité donnée, s'achemine vers l'unité pleinement manifestée. » Et le commentaire est celui-ci : « Nous courons le risque d'employer certaines formules sans en penser à fond le sens précis et les limites. Ceci est particulièrement vrai des deux expressions-clés de notre discussion : le don de l'unité *(givenness) et la* manisfestation *de l'unité. Toutes deux sont des expressions capitales dans nos discussions, mais toutes deux sont également ambiguës. Toutes deux ont besoin d'être pensées jusqu'au bout et dans leur relation l'une à l'autre. »*

On ne peut que se réjouir de cet examen de conscience intellectuel qui devrait, encore une fois, nous mettre en goût et en devoir de nous livrer au nôtre propre. La distinction entre unité donnée *et* manifestation de l'unité *a été longtemps — et demeure heureusement — le leit-motiv de la recherche œcuménique. Le sens qu'on lui donnait n'était cependant pas sans nous décevoir quelque peu. L'unité donnée était celle que tous les chrétiens ont dans le Christ par le seul fait de leur commune confession de sa divinité et de son rôle rédempteur, en dépit de toutes leurs divergences doctrinales et de leurs séparations sur le plan de leurs organisations, hiérarchiques ou non. Ces divisions étaient censées ne pouvoir affecter que la* manifestation *de l'unité donnée — unité désormais offusquée, assombrie, défigurée, mais que rien (parce qu'elle est don de Dieu en Jésus-Christ) ne saurait abolir. Tout l'effort de restauration de l'unité chrétienne ne pouvait donc avoir d'autre but que de porter remède à cette absence de manifestation, non point à un manque réel de ce qui fait l'unité essentielle de l'Eglise. D'où la tendance à rechercher dans la seule mise en commun des activités, ou encore la réception en commun de la sainte Cène (intercommunion), la solution du problème de l'unité, si persistantes que puissent demeurer les divergences doctrinales ou autres.*

Cette conception simpliste, à laquelle nombreux sont encore ceux qui voudraient s'arrêter, semble de plus en plus ne pouvoir être tenue dans les milieux du Conseil œcuménique. L'exhortation que nous venons de citer du Dr Visser 't Hooft en est un bon témoin. Sans doute celui-ci avait-il pris soin de préciser, au début de son rapport, qu'il parlait en son nom strictement personnel sans engager la responsabilité du Conseil œcuménique comme tel. Mais pour qui sait le rôle animateur qu'il joue dans cet organisme à la tête de son secrétariat général, il n'est pas douteux que cette exhortation a toutes chances de devenir un programme. Penser jusqu'au bout les

*deux notions d'*unité donnée *et de* manifestation de l'unité: *les penser surtout dans leur relation l'une à l'autre — rien ne nous paraît plus apte à faire sortir la recherche œcuménique d'une position paresseuse et fausse. Nous ne pouvons reprendre dans ce bref éditorial les considérations qui ont été esquissées ailleurs* (C. J. DUMONT, Les Voies de l'Unité chrétienne, pp. 195-225), *sur cette distinction et ce rapport entre une unité donnée, (dont notre conception n'est d'ailleurs pas superposable à celle de nos frères protestants) et la manifestation de cette unité: entre une unité inamissible et une unité perdue et à refaire. Rappelons seulement qu'à nos yeux il ne pourra y avoir de manifestation authentique de cette unité par l'ensemble du peuple chrétien que s'il est porté remède à ce qui est* substantiel *dans les divisions dont il souffre : divergences dogmatiques, ruptures d'avec l'unique structure sacramentelle hiérarchique de l'Eglise. Nous ne pouvons pas douter que c'est à la découverte de cela que s'engagent nos frères séparés lorsqu'ils se proposent de penser à fond les deux notions qui leur ont servi à schématiser le problème de la recherche de l'unité, notions auxquelles il n'ont pu s'arrêter légitimement que comme à une première approximation qu'il leur faut maintenant dépasser. Nous ne prétendons pas, pour autant, que nous ayons nous-mêmes, théologiens catholiques, approfondi autant qu'il le faudrait chacune de ces deux notions et leur rapport mutuel. Une fois de plus, l'effort courageux de nos frères séparés doit nous provoquer à une saine émulation théologique en vue d'une assimilation toujours plus exacte et plus profonde du mystère révélé de l'Eglise et de son unité.*

ISTINA.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1956. Mars. — *Partie officielle : Audience* du patriarche ALEXIS auprès du président N. A. Boulganine (26 mars 1956), p. 3. — *Échange de télégrammes* entre les chefs des Églises grecque et russe (à l'occasion de la déportation de l'archevêque de Chypre, Makarios), p. 3. — Mort de l'archevêque Spyridon, chef de l'Église grecque (échange de télégrammes), p. 4. — *Décisions* du Saint-Synode (réception par l'Église russe des saints nouvellement canonisés par le patriarche de Constantinople et celui de Bucarest), pp. 4-5. — *Distinctions* accordées par le patriarche ALEXIS, p. 5. — *Réceptions* officielles et *échange de télégrammes*, pp. 5-9. — Autour du séjour à Moscou et à Léningrad d'une délégation protestante américaine (réceptions et rencontres organisées à cette occasion), pp. 9-11. — *Communiqué* sur les résultats des conversations entre la délégation américaine et les représentants de l'Église Orthodoxe russe (on note le nom des rapporteurs et les sujets discutés, sans préciser le contenu des rapports; mais on mentionne toutefois qu'il y a eu des divergences de points de vue), pp. 11-12. — *Réceptions* organisées par les prélats russes et interview accordé par le métropolite Nicolas à la radio soviétique, p. 13. — *Chronique de la vie de l'Église :* Cérémonie de la *fête du patriarche* ALEXIS à Moscou et à la Mission russe de Jérusalem), pp. 14-15. — *Visites pastorales; jubilé* sacerdotal; *nécrologe*, pp. 15-17. — Higoumène ISAÏE, *Le Monastère qui est sur la montagne* (note historique sur le monastère russe de femmes, fondé en 1871 par l'archim. Antoine sur la colline où on pense que la Sainte Vierge a visité sainte Élisabeth), pp. 18-20. — *Prédications : Le nom du chrétien*, sermon donné à Moscou par le métropolite NICOLAS, pp. 21-23. — *Défense de la paix :* Métropolite NICOLAS, *Les questions de la guerre et de la paix à la lumière de la Bible* (exposé à grands traits de la doctrine chrétienne sur ce sujet. La guerre est la conséquence du péché qui a mis l'homme en état d'inimitié avec Dieu et avec ses semblables; tant que les racines du mal restent dans le cœur de l'homme, la guerre ne saurait être vaincue. Les hommes ont toujours eu une certaine nostalgie de la paix universelle, réminiscence de l'état d'innocence; mais, à la vérité, seul le christianisme a mis l'humanité sur le chemin de la paix. Surtout par les idées de fraternité universelle et d'égalité, la religion du Christ a donné à l'humanité l'espérance que ce fléau peut être vaincu. Le christianisme cependant n'a pas fait que de changer les termes du problème; il se présente comme le *Royaume de la paix*, réalité qui doit unir tous les hommes dans un seul corps, le corps du Christ. Ce ferment est à l'œuvre

dans le monde par les chrétiens et lui seul peut réaliser une vraie paix, car lui seul est capable, par la puissance de la grâce, de renouveler le cœur de l'homme. Donc travailler pour la paix, devient, pour un chrétien, à vivre intensément la vie du Christ et à la rayonner autour de soi. pp. [illegible]. — Prot. V. Kalinovsov, *La paix et la prière pour la paix* brève notice sur l'importance de la paix qui doit être l'objet de la prière chrétienne. pp. [illegible]. — I. Swiatov, *La marine chrétienne et le désarmement* expose sur l'importance de la paix et les raisons qui a l'Église Orthodoxe russe de participer aux campagnes en faveur de la pacification internationale. pp. [illegible]. — Erpenex, *Pensées sur la paix* choix de quelques textes. pp. [illegible]. — Hierom. Iuv. [illegible], *Thaumaturge de Tchernigov* vie de l'archev. de Tchernigov qui vécut dans la troisième moitié du XVIIe siècle. pp. [illegible]. — Évêque Michel, *Aspects de la doctrine du starets Sylouan* dernier article sur sa doctrine spirituelle. pp. [illegible]. — A. Ivanov, *Une nouvelle édition critique du texte grec du Nouveau Testament* recension critique de l'édition Nestle. [illegible]. pp. [illegible]. — *Vie des Églises autocéphales* : A. Vinogradov, *Si Bouchatat Timothée, patriarche de Jérusalem* nécrologe. — A. Kalinina, *Le monastère de Seidnaïa* note historique sur ce vieux monastère syrien. pp. [illegible]. — *Vie des autres confessions* : A. Vinogradov, *Cyrille F. Garbett, archev. d'York* note sur sa vie à l'occasion de son décès. pp. [illegible]. — M. Dobrovina, *L'Église mondiale* aperçu sur l'histoire des relations de cette Église avec l'Église Orthodoxe et les tentatives d'union. pp. [illegible]. — *Chronique* : Archim. Mstislav, *Mes impressions* souvenirs historiques marquelles l'auteur a pris part depuis son retour en Russie, juin [illegible]. pp. [illegible]. — I. Dobrov, *Dans ma patrie centre de Chine* depuis novembre [illegible], l'auteur constate, d'après ce qu'il a vu, que les calomnies répandues à l'étranger contre l'U.R.S.S. sont dépourvues de tout fondement. pp. [illegible]. — *Bibliographie* : A. Vassiliev, Recension de l'édition en allemand des *Discours et allocutions du métropolite Nicolas, Pour la paix*. pp. [illegible].

Avril. — *Salutation pascale* adressée par le métropolite Nicolas aux lecteurs de la revue *Pour Nous*. p. 1. — *Télégramme* adressé par le métropolite Jean-Lorenzo d'Athènes, Alexandrie, au patriarche de Moscou concerne pour les condoléances exprimées à l'occasion de la mort de l'archevêque Spyridon. p. 1. — *Échange de télégrammes* entre la hiérarchie ukrainienne et le patriarche Alexis à l'occasion du dixième anniversaire du retour des unates à l'Église Orthodoxe russe. pp. 1-4. — *Échange de télégrammes* entre le président du Conseil national des Églises des États-Unis E. C. Blake, et le patriarche de Moscou. p. 4. — *Chronique de la vie de l'Église* : Nomination et consécration de l'archim. Mstislav Volonsévitch comme évêque de Velikiouki et Torjeok. Allocution du patriarche Alexis à cette occasion. pp. 1-4. — Hierom. Iuv. sur *la célébration du sacrement de pénitence* les grandes lignes de la pastoration concernant ce sacrement. L'auteur mentionne une coutume, actuellement assez répandue, en cas de grande affluence de fidèles on a recours à une confession collective pour les péchés les plus habituels. Pendant que le prêtre lit la liste de ces péchés chacun se reconnaît coupable en secret. pp. [illegible]. — P. Iovanov, *En vacances d'hiver* visites instructives faites par les étudiants des séminaires de Leningrad pendant les vacances de Noël. On mentionne entre autres les lieux liés au nom de Dostoïevsky. pp. [illegible]. — E. Kalinov, *Notice biblio à la mémoire de P. I. Tchaïkovsky* à l'occasion du centenaire de la mort de ce compositeur de musique religieuse. pp. [illegible]. — P. Kalinov, *L'Église cathédrale de la Dormition à Vladimir* les grands traits de l'histoire de cette église qui fut récemment restaurée. pp. [illegible]. — *Prédication* : *La nuit du jeudi* sermon eucharistique donné à Moscou pendant le carême de 1948 par le métropolite Nicolas. pp. [illegible]. — *Sermon le vendredi*

Métropolite Nicolas, *Allocution* (donnée au Kremlin à l'occasion de la remise du *prix de la Paix* au pasteur norvégien, Rangar Forbekke), pp. 20-21. — Métropolite Nicolas, *En Norvège* (reportage sur son voyage, février-mars 1956), pp. 22-25. — A. Ossipov, *Un mot sur l'abolition de l'esclavage* (rappel des grands principes chrétiens qui ont influencé la suppression de l'esclavage, en liaison avec le problème actuel du colonialisme), pp. 25-28. — *Articles :* I. Potapov, *L'entrée du Seigneur à Jérusalem* (bref commentaire biblique de cet événement qui est le centre de la fête du dimanche des Rameaux), pp. 29-32. — *Pensées des Pères sur la prière* (choix de textes patristiques), pp. 32-36. — V. Sémine, *Le type du pasteur orthodoxe* (le pasteur d'âmes doit être animé d'une fervente charité envers Dieu et envers ses ouailles. Pour réussir dans sa mission de médiateur entre les hommes et Dieu, il doit être un homme de prière ayant renoncé à lui-même et au monde avec tous ses divertissements : théâtres, cinémas, cartes, etc. L'auteur rappelle comme obligatoires les canons sévères des premiers conciles qui règlent la célébration de la messe ou la communion des clercs mariés. — Notons que pour montrer que la première qualité du pasteur est un plus grand amour du Seigneur, l'auteur cite le texte de saint Jean, xxi, 15-17, où le Seigneur exige cette qualité de la part de saint Pierre; or dans l'usage de ce texte l'auteur ne fait aucune allusion aux trois reniements comme il est habituel chez nos frères séparés d'Orient), pp. 37-43. — Évêque Michel, *Le Tétraévangéliaire de 891* (description et présentation sommaire d'un intéressant manuscrit grec, en minuscules, signé par le moine Basile et daté de l'année 891. Conservé à 60 %, ce manuscrit n'a pas encore été étudié ni utilisé pour les éditions critiques du Nouveau Testament. L'auteur pense que ce manuscrit a dû être écrit au monastère studite de Constantinople, comme le codex *Purpureus*, connu et daté de 835), pp. 43-49. — A. Ivanov, *Une nouvelle édition critique du texte grec du Nouveau Testament* (suite de la présentation des manuscrits anciens sur lesquels sont basées les éditions critiques du texte sacré en Occident), pp. 49-58. — A. Alexiéev, *Espoirs avivés* (aperçu sur les dernières visites mutuelles entre l'Église Orthodoxe russe et les protestants d'Allemagne, d'Angleterre et d'Amérique. On y voit en premier lieu un avantage pour le renforcement de la paix entre les peuples, mais on affirme que l'intérêt principal de ces rencontres est de rapprocher les chrétiens par la connaissance mutuelle en vue de l'union), pp. 58-61. — N. Ouspensky, *Couronne sur la tombe de l'archiprêtre Pierre Tourtchaninov* (notice sur la vie de ce compositeur russe de musique religieuse à l'occasion du centenaire de sa mort), pp. 62-65. — *Vie des autres confessions :* N. Mouraviov, *L'Église syro-chaldéenne* (aperçu sur l'histoire de cette Église), pp. 66-70. — Évêque Michel, *Signe du temps* (recension du recueil protestant d'articles publié par H. Schultz, à Hambourg en 1955, sous le titre *In dieser Osterlicher Zeit* (En ce temps pascal). Le recenseur trouve très significatif ce fait que des Occidentaux commencent à comprendre l'importance de la Résurrection dans le christianisme autant que le fait l'Orthodoxie et qu'on parle, d'autre part, de manière très élogieuse de la piété russe), pp. 71-74. — *Bibliographie :* A. Derjavine, *Discours et allocutions* (recension du IIIe volume des œuvres du métropolite Nicolas), pp. 75-78. — *Conditions d'admission* dans les séminaires et les académies théologiques, pour l'année scolaire 1956-1957 (les mêmes que celles données pour l'an dernier), p. 79.

L'enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIXe siècle[1]

Après l'ère brillante de Catherine II qui introduisit la Russie dans le concert des grandes puissances européennes, son petit-fils, Alexandre Ier, réussit à accomplir une tâche historique de grande ampleur en faisant prendre corps aux idées magistrales de ses devanciers. Son règne, qui dura près d'un quart de siècle, fut de ce fait une époque intéressante et extrêmement riche. Plein d'événements au dehors, il fut marqué au dedans par d'importantes réformes : réorganisation des Ministères et de l'administration locale, codification des lois, et surtout : réforme scolaire. C'est alors que furent créées des écoles supérieures tandis que celles des autres cycles étaient réorganisées sur des bases nouvelles. Dans cet ensemble de réformes législatives et culturelles, la réorganisation des écoles théologiques occupe une place honorable et indiscutable. Ce fut vraiment, ou peu s'en faut, une création *ex nihilo*. Beaucoup plus qu'une réforme, ce fut la mise sur pied d'un système scolaire tout nouveau. Pour mieux en apprécier la valeur, il est bon de s'arrêter un instant à l'état des écoles ecclésiastiques avant Alexandre Ier.

Le moyen âge russe ne connut pas d'écoles théologiques. La préparation des futurs prêtres était laissée à l'influence personnelle d'un évêque ou de quelque supérieur de couvent. Une telle éducation était, sans conteste, insuffisante et la plupart des ecclésiastiques instruits n'étaient que des autodidactes.

En 1679, sous le tsar Alexis Mikhaïlovitch et le patriarche Joachim, fut fondée une école, attachée à l'imprimerie du patriarcat. En 1681, elle prit le titre d'Académie et fut connue

1. Conférences faites les 19 et 26 avril 1956 à l'Institut catholique de Paris.

sous le nom d'*Académie slavo-gréco-latine*. Deux Grecs, les frères Joanique et Sophrone Likhoudès, docteurs de l'Université de Padoue, en furent les premiers maîtres. — En 1703, une autre école s'organisa à Rostov par les soins du saint évêque de cette ville, Dimitri Touptalo. — En 1706, deux autres institutions scolaires s'établirent, l'une à Novgorod, l'autre à Tchernigov[2]. C'étaient là des établissements d'enseignement secondaire. — En 1764, on comptait déjà, en Russie, 26 écoles ecclésiastiques groupant quelque 6.000 élèves. En 1784, le nombre de ces derniers atteignait 12.000.

On ne doit pas oublier qu'au milieu du XVIIIe siècle il n'y avait, dans toute la Russie, qu'une seule université, celle de Moscou. Vers la fin de ce siècle (1788), le grand séminaire de Saint-Pétersbourg, dit Nevsky, fut chargé de préparer des professeurs pour les autres séminaires diocésains. Un peu plus tard (1797) ce séminaire et celui de Kazan furent élevés, eux aussi, au rang d'Académies, c'est-à-dire d'écoles supérieures de théologie. Ainsi, avant la réforme de 1809, on comptait sur toute la surface de l'empire : quatre académies (Saint-Pétersbourg, Moscou, Kiev et Kazan), trente-six séminaires diocésains et quinze petits séminaires[3].

L'ancienne Académie de Kiev, créée par Pierre Moghila, doit être considérée comme le type de toutes les écoles de l'empire. Ses méthodes d'enseignement s'inspiraient de celles de l'Occident. On enseignait en latin; la connaissance du russe en pâtissait. La philosophie était dépendante des principes scolastisques. La théologie polémique avait une place de choix. Au dire d'un historien de l'Eglise[4], on apprenait beaucoup de choses inutiles tandis que l'indispensable manquait souvent.

L'entretien des écoles était lamentable. En principe, le diocèse, ou plutôt les monastères et les curés eux-mêmes, devaient y pourvoir. Mais après le séquestre des biens monastiques, en 1764, les moyens financiers se trouvèrent réduits à la somme assez maigre de 38.000 roubles par an pour toutes les écoles. Vingt ans après, cette somme fut augmentée et portée à 77.000 roubles. Sous Paul Ier, elle atteint 180.000 roubles, et sous Alexandre Ier (en 1804) 360.000[5]. Telle était la situation à la veille de la réforme de 1809. Celle-ci ne devait pas s'opérer sans difficultés.

Au mois de mars 1805, préoccupé de la réorganisation des institutions scolaires, le métropolite Ambroise Podobiédov présenta un plan à Alexandre Ier. Les membres du Synode avaient peu d'enthousiasme pour les réformes. Les évêques diocésains

2. PHILARÈTE, archevêque de Tchernigov, *Histoire de l'Église russe*, Saint-Pétersbourg, 1857, pp. 568-570 (en russe).

3. *Ibid.*, p. 710. — Voir aussi TCHISTOVITCH, *Histoire de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1857, pp. 5-6 (en russe).

4. PHILARÈTE, *op. cit.*, p. 711.

5. *Ibid.*, p. 712.

se sentaient atteints, car le plan soumettait les séminaires au pouvoir central du Synode et non plus à celui des évêques. Le métropolite Platon (Levchine) de Moscou écrivait à l'auteur du projet :

> L'organisation des vieux séminaires méritait des éloges et leur manière d'enseigner était solide. Il ne faut pas juger les écoles d'après leur organisation, mais d'après les résultats qu'elles obtiennent. De bons résultats témoignent d'une bonne organisation. Il ne faut pas se régler sur les jeunes, mais sur nous, les vieux qui avons, semble-t-il, plus d'expérience[6].

Le gouvernement en jugea autrement. Le projet en question fut adopté et un Comité spécial fut créé le 29 novembre 1807 et chargé de son exécution[7]. Un nouvel organisme naquit, la célèbre *Commission des écoles ecclésiastiques*, à laquelle tous les établissements d'enseignement ecclésiastique furent subordonnés. Cette Commission, conjointement avec le Synode, devait trouver les moyens matériels indispensables pour la réalisation de la réforme pédagogique, dresser le futur plan scolaire et établir le budget des écoles. Son membre le plus actif fut l'archevêque Théophilacte qui rédigea les programmes et autres actes relatifs à l'organisation des nouveaux séminaires et des académies. Mais il ne tarda pas à se brouiller avec le Prince Golitzine et un jeune professeur de l'académie de Saint-Pétersbourg, l'archimandrite Philarète (le futur et célèbre métropolite de Moscou) qui devait devenir le principal organisateur des nouvelles écoles et leur maître spirituel[8].

I. — La première organisation des écoles (1809)

Le Comité du 29 novembre 1807 voulut remédier à plusieurs défauts de l'enseignement et de l'administration des académies et séminaires : 1) manque de système pédagogique défini; 2) prépondérance du latin dans les programmes et, conséquemment, insuffisance de l'étude du grec et du slavon; 3) répartition géographique anormale des écoles (parfois plusieurs séminaires près des grandes villes alors que les contrées éloignées étaient dépourvues d'écoles); 4) insuffisance des ressources financières pour l'entretien des écoles dont les conditions de vie étaient vraiment pitoyables.

6. Tchistovitch, *Agents principaux de l'enseignement ecclésiastique en Russie dans la première moitié du XIXe siècle*, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 20 (en russe).

7. Les membres en étaient : le métropolite Ambroise, l'archevêque Théophilacte, l'aumônier de S.M., l'aumônier de l'Armée, le secrétaire d'État Michel Spéransky et le prince A. N. Golitzine en sa qualité de haut-procureur du Saint-Synode.

8. Tchistovitch, *Agents principaux...*, pp. 21-54.

Quels furent donc les principes fondamentaux de la nouvelle organisation ?[9]

1) Tout d'abord, les écoles ecclésiastiques furent soustraites au Ministère de l'instruction publique et rendues indépendantes de l'administration générale des écoles civiles.

2) Elles furent subordonnées au Synode, ou plus exactement à la *Commission des écoles.*

3) On hiérarchisa les différents types d'institution :

a) *académies*, ou institutions supérieures, destinées à former les théologiens qualifiés, les hauts dignitaires de l'Eglise et les professeurs de séminaires;

b) *grands séminaires*, ou écoles secondaires;

c) écoles de districts, ou *petits séminaires;*

d) enfin, *écoles paroissiales*[10].

9. Reconstruire et réorganiser ne veut pas dire tout démolir. La création des nouvelles écoles ne doit pas faire oublier les mérites des anciennes. Grande était la valeur de la vieille académie slavo-gréco-latine de Moscou, qui joua dans l'histoire de l'enseignement théologique, surtout au XVIIIe siècle, un rôle important. Nous ne pouvons manquer d'évoquer à ce propos la mémoire du métropolite de Moscou, Platon (Levchine), qui occupa ce siège durant trente-sept ans (1775-1812). Orateur de grand talent et prélat d'une grande piété, il appréciait beaucoup l'école dont il avait la charge, l'académie, ainsi que le séminaire de Béthanie situé aux environs de la Laure Saint-Serge. Malgré tous les défauts d'un enseignement trop scolastique, malgré l'insuffisance de professeurs qualifiés, malgré, enfin, la déficience des moyens matériels, l'académie formait des prêtres pieux, humbles, fidèles aux traditions de l'Église et conformes aux exigences des fidèles. Un petit détail assez curieux mérite d'être relevé, car il a contribué au succès non seulement de cette école, mais aussi de la future académie de Moscou, réorganisée en 1814. En 1789, Platon fonda cinq bourses, réservées à cinq étudiants choisis parmi les plus pauvres de l'École slavo-gréco-latine. Les titulaires de ces bourses furent appelés « platoniciens ». Les clauses de la fondation stipulaient que : 1) l'étudiant fût pauvre; 2) qu'il se distinguât par ses études, son assiduité, son intelligence et ses qualités morales; 3) qu'il fût choisi par le recteur et le métropolite; 4) et enfin qu'il se consacrerait au service de l'Église en qualité de professeur en quelque école ecclésiastique ou comme prêtre de paroisse. La non-réalisation de cette dernière condition entraînait l'exclusion de la corporation des Platoniciens. Car c'était une véritable corporation : les boursiers, durant leurs études, habitaient à part des autres étudiants, ils portaient un uniforme spécial et, chose plus curieuse, ajoutaient à leur nom celui de Platonov. Le clergé de Moscou a compté un nombre considérable de Krylov-Platonov, Koudriavtzev-Platonov, Bogdanov-Platonov, etc. Lors de la réforme de 1814 qui transforma l'académie slavo-gréco-latine en académie de Moscou, les bourses des Platoniciens furent incorporées dans le budget général de la nouvelle institution. Leur nombre varia souvent au cours de l'histoire de l'académie. Vers l'année 1860, la somme versée par Platon n'était plus suffisante pour les maintenir et la corporation des Platoniciens cessa d'exister, mais son souvenir est toujours demeuré vivant dans l'enceinte de l'académie. Parmi les Platoniciens figurent des personnalités marquantes telles que le philosophe Victor Koudriavtzev-Platonov, le R. P. Eugène Sakharov-Platonov qui fut recteur de l'académie (1857-1858), le R. P. Hippolyte Bogoslovsky-Platonov, Alexis (Lavrov-Platonov), évêque de Vilno et bon canoniste, le R. P. Ivantzov-Platonov, historien de l'Église et érudit de valeur. Ce ne sont là que les plus connus parmi les vingt-cinq Platoniciens dont l'histoire nous a conservé les noms. — Cf. *A Troitza, dans l'Académie*, Moscou, 1914, pp. 202-232 (en russe).

10. Tchistovitch, *Histoire de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, pp. 165-173.

Les nouvelles académies devaient accomplir trois tâches : 1) former la jeunesse pour la prêtrise et les hautes dignités ecclésiastiques; 2) stimuler et encourager les sciences théologiques parmi le clergé des circonscriptions et 3) administrer les séminaires des circonscriptions.

A. *Formation du clergé ou enseignement proprement dit*

Pour remplir leur première tâche, les académies furent dotées d'un programme assez détaillé. Il correspondait aux principes pédagogiques de l'époque et comprenait un nombre considérable de disciplines, tant théologiques que de culture générale. Entre autres : *a*) Lettres, grammaire, esthétique; *b*) Histoire : universelle, de la Russie, de l'Eglise; *c*) Mathématiques; *d*) Philosophie : métaphysique et histoire de la philosophie; *e*) Théologie : dogmatique, morale, polémique; Herméneutique; Eloquence sacrée; Théologie pratique et Droit canon; *f*) Langues : hébreu, grec, latin, allemand et français.

Le corps enseignant se composait de six professeurs et de douze chargés de cours portant le titre de *bacheliers*. Le cycle des études était de quatre ans. A la suite des examens de quatrième année, les meilleurs étudiants recevaient le titre de *Magister theologiae*, les autres celui de *Candidat* (licencié). Ces grades étaient attribués par le conseil des professeurs et les délégués du diocèse sans soutenance publique [11].

La nouvelle organisation introduisit aussi le grade de *Doctor theologiae* qui fut tout d'abord conféré aux hauts dignitaires de l'Eglise et à ceux qui avaient le plus contribué au succès des nouvelles écoles : en 1814, au métropolite de Novgorod Michel (Desnitzky) et aux deux archimandrites Philarète (Amphitéatrov), futur métropolite de Kiev, et Philarète (Drozdov), futur métropolite de Moscou. Ce titre fut toujours très rare parmi les théologiens russes, même les plus illustres [12]. La croix pectorale en émail bleu en était l'insigne. Acquis sans soutenance publique mais en récompense de travaux scientifiques exceptionnels, il était très apprécié.

Si le grade de docteur se conférait, pour ainsi dire, *honoris causa*, les autres titres s'acquéraient en fonction des résultats obtenus au terme des quatre années d'enseignement académique. Outre les diplômes de *maître* en théologie et de *candidat* accordés respectivement aux élèves ayant obtenu aux examens finaux la mention *cum maxima laude*, ou au contraire aucune mention

11. D'ordinaire le grade était obtenu immédiatement après l'examen de diplôme, mais parfois le théologien diplômé ne l'obtenait qu'après un an ou deux d'enseignement dans un séminaire. — Les Maîtres en théologie portaient une petite croix d'or accrochée à la boutonnière de leur soutane.

12. Nous donnons plus loin en appendice (I) une liste plus ou moins complète des docteurs en théologie avant la réorganisation des écoles en 1869.

distinctive, il existait une troisième classe au titre un peu bizarre et dépourvu de sens : celle des *étudiants actifs*; c'étaient les élèves ayant satisfait de justesse aux sévères exigences du programme scolaire et des examens; souvent ces étudiants n'avaient pu rédiger de dissertation écrite.

Nous parlerons plus loin des conditions de travail dans les nouvelles écoles et des méthodes scientifiques qui y étaient appliquées. Pour le moment, il nous suffit de dire que les écoles issues de la réforme de 1809 furent appelées à une vie intellectuelle et à un avenir plus brillant que leurs devancières du XVIIIe siècle. Elles purent donner à leurs élèves un enseignement particulier dont les méthodes étaient établies en vue de faire fructifier en eux deux qualités qui se manifestaient déjà avec une rapidité singulière : l'ardeur de la recherche et l'amour de l'étude. Pour que la nouvelle école ait pu, sans jamais renier son passé ni rompre sa tradition, se développer durant de longues années et porter de tels fruits, il faut que le régime de cette nouvelle académie ait, malgré son apparente étroitesse, posé des principes vraiment ingénieux et féconds.

Le plan arrêté, on procéda à l'exécution du programme de réorganisation dans tous les diocèses du vaste empire. En 1809 naquit la nouvelle *Académie de Saint-Pétersbourg*; en 1814 eut lieu l'inauguration de l'*Académie de Moscou* et, en 1819, celle de *Kiev*, promue au rang d'Académie moderne. Celle de *Kazan*, au contraire, fut ramenée au rang de grand séminaire et ne retrouva qu'en 1842 son titre d'école supérieure.

B. *Encouragement des études théologiques*

Le règlement de 1809 adjoignait à chaque Académie une *Conférence académique* composée de l'évêque diocésain, du recteur de l'Académie, de tous les professeurs et de membres honoraires élus par elle. Chargée de censurer les livres de théologie, la Conférence nommait trois membres choisis dans son propre sein pour former un *Comité de censure*. Elle assistait aussi aux examens dans les académies et, par ses délégués, dans les séminaires voisins. Elle décernait enfin les grades scientifiques de *maître* et de *candidat*. L'académie devint ainsi un vrai foyer de la pensée théologique où l'on stimulait les sciences religieuses. Un peu plus tard, les Conférences académiques fondèrent des revues scientifiques auxquelles collaborèrent les professeurs : *Khristianskoe Tchténié* (= Lecture chrétienne) à Saint-Pétersbourg; *Pribavlénia k izdaniiou Tvorenii Sviatykh Otzov Tzerkvi v rousskom pérévodié* (= Suppléments à l'édition en langue russe des Œuvres des Pères de l'Église) à Moscou; *Troudy Kievskoï Doukhovnoï Akademii* (= Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev) à Kiev et *Provoslavny Sobésiédnik* (= L'interlocuteur orthodoxe) à Kazan.

C. *Administration des séminaires par les académies*

Les académies devaient contrôler l'enseignement des grands et des petits séminaires[13]. Dans ce but, au cours de l'année scolaire et surtout pendant les examens, un délégué de l'académie (recteur, préfet ou professeur) devait se rendre au séminaire respectif pour y assister aux leçons et aux examens. Il contrôlait également les dépenses et la vie économique. Quatre circonscriptions de séminaires, formant le ressort des quatre académies, permettaient au Synode et à la Commission des Ecoles d'inspecter et de surveiller la vie scolaire et l'exécution du plan pédagogique.

Non seulement l'organisation intérieure des écoles mais aussi leur répartition avait préoccupé les réformateurs de 1809. A Saint-Pétersbourg et à Kiev il n'y avait guère de problème. Les locaux de l'Académie Nevsky dans la capitale et ceux du couvent Bratsky où siégeait l'ancienne école de Pierre Moghila étaient tout indiqués pour accueillir les nouvelles académies réformées. Il en allait tout autrement à Moscou. La vieille académie slavo-gréco-latine se trouvait dans la ville même. Le centre d'une grande ville et surtout son quartier commercial n'étaient guère favorables à la vie d'une école ecclésiastique. Philarète, alors recteur à Pétersbourg mais moscovite d'origine, estima qu'elle profiterait mieux du calme dans un couvent éloigné des distractions mondaines; le cercle de ses savants professeurs ne devait pas être troublé par les événements politiques et les mouvements sociaux. Nul site n'était plus adapté que celui de la Laure de Saint-Serge, éloignée de soixante-cinq kilomètres de Moscou, où se trouvaient les bâtiments nécessaires ainsi qu'une grande bibliothèque. Ainsi se joua le sort de cette académie : elle devint pour toujours *Académie champêtre*, comme la considérait sa sœur ainée, l'école de Pétersbourg. Ce caractère un peu provincial et cette ambiance monastique, loin des bruits du monde et dans le cadre d'une nature paisible, animée seulement par les pèlerins venant vénérer les reliques du Saint, assurèrent les conditions indispensables pour un travail fécond et une activité scientifique. Sans doute les quatre académies ont eu leurs savants

13. En 1837, année marquée par un nouveau remaniement des écoles, on comptait 3 académies (avec 50 professeurs et 339 étudiants), 43 grands séminaires (avec 419 professeurs et 15.065 élèves) et 169 petits séminaires ou écoles de district (avec 800 membres du corps enseignant et 27.871 élèves). A la fin du règne de Nicolas Ier (1855) il y avait 4 académies (avec 66 professeurs et 350 étudiants), 48 grands séminaires (avec 674 professeurs et 13.835 séminaristes) et 181 petits séminaires (avec 1074 membres du corps enseignant et 25.353 élèves). En 1869, époque de la seconde réforme pédagogique, le nombre des grands séminaires atteignait 51 et celui des petits séminaires 189. (Tiré des *Rapports du Haut-Procureur du Saint-Synode à S. M. l'Empereur*, pour les années 1837, 1855 et 1869.)

célèbres et leur production scientifique fut l'objet de l'admiration de toute l'Église russe, mais l'ambiance de l'Académie champêtre était sans pareille, due surtout à l'influence de Philarète qui fut son ange gardien pendant près d'un demi-siècle.

D. *Régime scolaire dans les académies*

Les organisateurs des nouvelles écoles ont bien résolu le problème que la vie leur a posé. Si nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur leur œuvre, après un siècle d'existence et tant de bouleversements sociaux et politiques, nous devons constater que la structure des écoles théologiques en Russie, en premier lieu des académies, établissements d'enseignement supérieur, était bonne, très bonne même. Deux points nous intéressent particulièrement : la vie scolaire et la vie spirituelle.

1) L'enseignement est un éveil des esprits. Le professeur est chargé non seulement de communiquer à ses auditeurs les données de sa science mais aussi de les former au travail personnel. Le plan pédagogique des écoles nouvellement créées comportait dans ce but deux moyens : les conférences des professeurs, les travaux écrits des étudiants.

Le professeur enseignait sa matière par des leçons quotidiennes (cinq à sept heures par jour pour les élèves). Au début de l'époque que nous examinons, les manuels indispensables faisaient défaut et plusieurs maîtres dictaient leurs cours. L'enseignement était, bien entendu, très dogmatique, le seul d'ailleurs qui convînt à des élèves à peine sortis du séminaire. Son autorité dépendait de la valeur et de la réputation du professeur.

Tout autre était le travail écrit des étudiants. Les compositions que les jeunes théologiens présentaient à leurs maîtres étaient assez nombreuses et très variées. Elles étaient de deux sortes : les *travaux de trimestre* et la *thèse de diplôme*. Les étudiants étaient invités à présenter à leurs professeurs respectifs plusieurs compositions dans le domaine des principales disciplines enseignées. Au cours des deux premières années, l'étudiant était obligé de rédiger cinq compositions de philosophie, deux de littérature et deux d'histoire générale. Les années suivantes, ils devaient écrire de petits traités de théologie dogmatique ou morale, d'exégèse vétéro- ou néo-testamentaire ainsi que deux sermons. Jusqu'en 1844, plusieurs de ces compositions durent êtres faites en latin [14]. La valeur de ces travaux ne dépassait pas, bien entendu, le niveau habituel des travaux scolaires d'étudiants. Leur but était de contrôler si l'élève était capable de se servir des quelques sources indiquées par le maître et d'en tirer quelques conclusions.

14. S. Smirnov, *Histoire de l'Académie ecclésiastique de Moscou*, Moscou, 1879, pp. 170-171 (en russe).

Beaucoup plus importantes étaient les thèses de diplôme. Avant le statut de 1869, on ne les appelait pas *thèses* ou *dissertations* mais *exposés* ou *considérations* (*razsoujdéniia*). Bien que leur appréciation ne dépendît que de la Conférence académique — la soutenance publique ne fut introduite qu'en 1869 — les exigences du jury étaient sévères. A Moscou, particulièrement, où Philarète lisait lui-même tous les exposés des étudiants à promouvoir, le grade scientifique ne s'obtenait pas à bon compte.

Ces considérations avaient pour but de manifester la maturité scientifique en matière de théologie. Le thème était proposé à l'aspirant au grade par l'un ou l'autre professeur, quelquefois par le recteur ou le métropolite, et l'on exigeait une réponse claire et précise, qu'il s'agît de théologie dogmatique, de théologie polémique visant les protestants ou les membres des sectes si nombreux en Russie, ou de l'exégèse d'un passage important de la Bible. Parfois c'était un sujet de théologie sacramentaire visant une fois de plus les protestants ou les vieux-croyants, ou encore un thème de théologie ascétique : prière, continence, hésychasme, etc.

L'importance attachée aux compositions était toujours grande. On se montrait à leur égard plus exigeant qu'aux examens oraux. Les membres des conférences académiques assistaient souvent à ceux-ci comme membres du jury et ils pouvaient facilement faire pencher la balance en faveur d'un étudiant, mais la note des compositions jouait toujours un rôle décisif. On jugeait d'après l'aptitude manifestée par l'étudiant à exprimer ses idées d'une manière nette et dans un style pur et soigné. Un bon enseignement de la rhétorique et de la littérature, on peut le dire sans exagération, distingua toujours nos écoles théologiques.

En principe, la présence aux cours était obligatoire pour les étudiants; elle était contrôlée par l'*inspecteur* (préfet) qui visitait les chambres aux heures de cours. On rapporte cependant que Philarète (Goumilevsky) alors recteur de l'Académie de Moscou, lorsqu'il trouvait un étudiant occupé, à l'heure des cours, à la rédaction d'une composition ou d'un exposé de diplôme, ne lui faisait jamais de réprimande [15]. C'est qu'il se rendait compte du travail énorme et des efforts fournis par l'élève pour obtenir une mention favorable en améliorant les notes qui pouvaient lui manquer aux examens oraux. Les jeunes théologiens devaient prouver qu'ils étaient mûrs et bien versés dans les matières enseignées. De grands in-folio, des dictionnaires, des œuvres des Pères, des manuscrits et autres documents, souvent confiés par les bibliothèques de quelque monastère et toujours par celle de l'académie, transformaient la chambre d'étude en une cellule bénédictine. Les compositions étaient souvent remises avec retard, car le programme scolaire, il faut l'avouer, était trop chargé :

15. *A Troïtsa...*, p. 96. — SMIRNOV, *op. cit.*, p. 172.

cours quotidiens, offices, travaux écrits absorbaient tout le temps. On pouvait voir des étudiants assidûment penchés, parfois jusqu'à l'aube, sur leurs livres[16]. De la sorte le séminariste d'hier qui pouvait à peine s'y retrouver dans le dédale des syllogismes et dans les questions épineuses de l'Ecriture Sainte ou du dogme, devenait peu à peu un théologien initié à toutes les finesses des disciplines enseignées[17].

2) Il est plus difficile d'apprécier exactement la vie spirituelle des académies car, dans ce domaine, la préparation s'effectue, pour ainsi dire *in foro interno*. Seul, l'œil pénétrant d'un père spirituel, directeur de conscience, est capable de juger de la sincérité des efforts ascétiques et d'évaluer les valeurs spirituelles. La maturité proprement religieuse n'est pas de la compétence d'un jury de professeurs. C'est la vie elle-même qui prononce son verdict. Les fruits spirituels des écoles ecclésiastiques sont toutefois manifestes.

La vie liturgique et incontestablement le facteur essentiel de la spiritualité et sa condition principale. La tradition et la doctrine des Pères, incarnées dans les livres de prière, le langage mystérieux de l'iconographie byzantine et le symbolisme des rites ne contribuent pas moins à la formation d'un théologien que les cours des professeurs. Une théologie laïcisée et dépourvue de son fond liturgique n'est qu'une dialectique stérile. Les organisateurs de nos écoles, sages archevêques et vieux recteurs de séminaires, le savaient parfaitement bien. Tous les séminaires, grands et petits, possédaient leur chapelle où le recteur et les professeurs prêtres célébraient la messe et les offices. Le carême et les jours d'abstinence s'observaient rigoureusement. Pour ceux des étudiants et professeurs qui étaient moines et qui, à ce titre, ne devaient jamais manger de viande selon les règles des monastères russes, on préparait des mets spéciaux. Les trois académies de Pétersbourg, de Moscou et de Kiev se trouvaient d'ailleurs dans l'enceinte de couvents; la première dans la Laure Alexandre Nevsky; celle de Moscou dans la Laure de Saint-Serge,

16. Smirnov, *loc. cit.*

17. Les exposés de diplôme étaient souvent un modèle de pénétration scientifique. Bienheureux étaient ceux qui terminaient leurs études avec la petite croix d'or à la boutonnière. Le jugement du métropolite Philarète décernant le titre de Maître en théologie était apprécié comme la meilleure récompense d'un travail de quatre ans. Parfois le métropolite autorisait l'impression de la thèse dans la revue de l'académie; la publication en était obligatoirement anonyme, selon un principe pédagogique cher à Philarète. Ceci n'est pas sans gêner considérablement de nos jours nos recherches bibliographiques. Parmi ces travaux il en est qui n'ont guère perdu de leur valeur. Philarète n'appréciait pas beaucoup les thèses volumineuses et le style vague et flottant. « La longueur des thèses, disait-il, n'est pas le comble de la perfection » (Smirnov, *op. cit.*, p. 174). Styliste impeccable lui-même, il exigeait la précision du langage, preuve d'une pensée nette et d'une réflexion mûre et disciplinée. Lors des examens oraux et au « colloquium » où étaient critiqués les exposés présentés, on entendait souvent les remarques du métropolite, peu porté à l'indulgence pour l'étudiant médiocre ou le professeur peu habile.

celle de Kiev dans le monastère Bratsky. La ville de Kiev, berceau spirituel de la Russie, où le monachisme russe avait pris naissance, était un lieu idéal pour la formation de futurs prêtres; son académie, durant les trois siècles de son existence (si nous y comprenons l'académie du XVIIe siècle) a suscité six saints, canonisés par le Saint-Synode.

Dans toutes ces écoles, secondaires ou supérieures, un père spirituel ou directeur de conscience veillait sur la vie religieuse des élèves. Un dernier détail est à noter. Issus presque tous de familles de prêtres et élevés dans les traditions de l'Eglise, les séminaristes se préparaient inconsciemment, dès leur enfance, à se sacrifier dans le sacerdoce ou la vie religieuse. Ce n'étaient ni des convertis, ni des néophytes. Ils s'habituaient peu à peu, et dès l'âge le plus tendre, à toutes les coutumes ecclésiastiques, aux cérémonies du culte, etc. Ils se formaient dans une ambiance héréditaire — grand avantage du clergé marié. L'habitude de voir le père célébrer tous les jours, de lui servir la messe, de chanter au chœur avec ses propres frères et sœurs, tous enfants de la même famille sacerdotale, tout cela ne contribuait pas peu à une éducation vraiment spirituelle.

Tels étaient les avantages et les mérites de l'école ecclésiastique créée au début du XIXe siècle. Sans doute y eut-il parfois des ombres à ce tableau. Il n'existe pas de conditions idéales sur la surface de cette planète et les écoles du monde entier connaissent des points faibles. Il serait facile d'en trouver dans l'organisation spirituelle des séminaires et des académies russes au cours de leur histoire : élèves hypocrites, séminaristes scandaleux ou se défroquant, carrières brisées, etc. Mais où n'en trouve-t-on pas? Quelle école est sans défauts? Quel ordre sacerdotal est-il garanti contre les chutes personnelles toujours possibles?

Dans l'ensemble, les offices liturgiques, le rythme des leçons et des examens interrompu de temps en temps par des retraites assez fréquentes, la présence d'un père spirituel, directeur de conscience, le cadre monastique et — dans les académies situées dans l'enceinte d'une Laure — le contact avec les « cœurs simples » des pèlerins, tout cela créait des conditions particulièrement favorables à la formation des jeunes étudiants en théologie. Les fruits d'une telle préparation sont d'ailleurs manifestes. L'école de la première moitié du XIXe siècle a formé, sous la conduite d'un Philarète, un type de théologien et de prêtre que les statuts de 1869 et de 1884 ont peut-être amélioré du point de vue scientifique mais qu'ils n'ont pas surpassé quant à la valeur morale et spirituelle. Les théologiens formés après les réformes mentionnées devinrent parfois de plus savants érudits; ils ne se sont jamais élevés au niveau des étudiants du type dit « philarétien ». Le régime de Nicolas Ier et l'autorité morale du grand métropolite de Moscou ont forgé des religieux et des savants d'une valeur sans pareille. Humilité sans hypocrisie, modestie morale et scientifique, fidélité et piété — telles étaient les vertus

auxquelles façonnait les esprits et les cœurs l'école de 1809-1869. Les principaux collaborateurs de Philarète — tels que les philosophes Goloubinsky et Koudriavtzev, l'historien Gorsky et le P. Délitzine, rédacteur en chef de l'édition des traductions patristiques de cette époque — incarnaient ces vertus et les communiquaient aux jeunes générations. « Ces noms — nous affirme un des anciens élèves de Moscou — resteront à jamais fameux dans l'histoire de notre enseignement ecclésiastique. Ils représentaient l'esprit qui régnait chez les professeurs des académies, les unissant en une même famille : un esprit d'ascétisme scolaire. Ces hommes alliaient une profonde érudition et une grande largeur d'esprit à un vif sentiment religieux et au dévouement à l'Eglise. Ces savants étaient de vrais ascètes dans leur travail scientifique et jusque dans leur vie privée[18]. » N'étant pas entrés dans les ordres afin de ne pas avoir à s'élever dans la hiérarchie ecclésiastique, et renonçant cependant à se marier, ces théologiens en civil étaient de véritables ascètes, des moines dans le monde. Leur vie se passait entre la chapelle et les salles d'étude. Les distractions mondaines ne les intéressaient guère. On les voyait réciter ou chanter les psaumes pendant les offices, consulter les grands volumes dans la salle de la bibliothèque ou, sur leur chaire professorale, analyser les œuvres des Pères ou interpréter l'Ecriture. Un des anciens élèves d'une des académies disait avec admiration : « Oui, c'était une véritable *communio sanctorum.* »

Jetant un regard en arrière, après un demi-siècle de travail, le métropolite Philarète semblait regretter les premiers temps. Il écrivait au procureur général du Synode, M. Akhmatov : « Vraiment, nous ne sommes pas riches en hommes de valeurs; nous sommes même plus pauvres qu'autrefois. Parmi les professeurs de l'académie de Saint-Pétersbourg en 1809-1814, deux sont devenus métropolites, un archevêque et deux évêques. Parmi les étudiants de cette première promotion, on trouve : un métropolite et sept ou huit archevêques. Il n'y avait pas alors de conseil d'administration composé de laïcs comme aujourd'hui; la Commission des écoles se composait en majorité de clercs[19]. »

II. — Le remaniement des programmes scolaires en 1839

Avant d'aborder la question de la réforme scolaire de 1869, il est opportun de nous attarder quelque peu sur un événement

18. Archiprêtre A. Béliaev, *Le professeur P. S. Kazansky et sa correspondance avec l'archevêque Platon de Kostroma*, dans *Bogoslovsky Viéstnik*, 1903, p. 79 (en russe).

19. Métropolite Philarète, *Lettres à diverses personnes*, Tver, 1888, IIe part., p. 125 (en russe). — D'après les listes officielles, on trouve parmi les anciens élèves de cette période (1809-1869) : à l'académie de Saint-Pétersbourg : 10 métropolites, 36 archevêques, 45 évêques et environ 25 docteurs en théologie (A. Rodossky, *Dictionnaire biographique des étudiants des vingt-huit premières promotions de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1907, en russe).

assez important qui eut lieu en 1839, à savoir le remaniement, assez sensible, des plans pédagogiques adoptés en 1809.

Le règne d'Alexandre Ier qui vit les guerres napoléoniennes fut, on le sait, empreint d'un mysticisme malsain. L'empereur, qui eut toujours un penchant naturel pour tout ce qui est mystérieux et secret, rencontra les mêmes dispositions dans l'esprit du jeune prince Alexandre Golitzine et celui-ci ne manqua pas d'exercer une forte influence sur le souverain. Des membres de la haute société à Saint-Pétersbourg — Lopoukhine, Labzine et autres — propageaient non sans succès la littérature quiétiste et mystique. Les cercles aristocratiques parlaient volontiers de révélations, de contact immédiat avec le ciel, de purification spirituelle, tout cela en dehors de la tradition des Pères et sans le contrôle de l'autorité de l'Eglise. Une certaine Mme Tatarinov formait, avec ses adeptes, une secte suspecte. La baronne Krüdener, — une illuminée que Sainte-Beuve aurait voulu renvoyer à la fin du XVIe ou au début du XVIIe siècle où elle se serait mieux trouvée à sa place que sous le régime de Napoléon et de la Sainte Alliance[20], — impressionnait fortement l'empereur.

Le jeune Philarète Drozdov commença sa carrière ecclésiastique sous les auspices de Golitizine. La sincérité religieuse du jeune prélat, son don d'orateur le mirent en avant de bonne heure. On ne peut lui reprocher quoi que ce soit du point de vue de ce mysticisme malsain mais, ami de Golitzine et protégé du souverain, il devint lui aussi suspect aux yeux des jaloux.

En octobre 1817 fut créé un *Ministère des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique* avec Golitzine à la tête. L'influence de Jung Stilling et de Mme Krüdener s'y faisait sentir. On prêchait l'union de toutes les confessions chrétiennes. Des missionnaires anglicans, sous l'enseigne de la *Bible Society*, fréquentaient les salons. Le relativisme religieux se répandait parmi les gens de la société, fort peu versés en matière d'Orthodoxie et de doctrine officielle. Telle était l'ambiance à Saint-Pétersbourg, du moins dans certains milieux. Les conservateurs s'inquiétaient non sans raison. Ils voyaient des dangers partout. Les vieux métropolites et archevêques, sortis des anciennes écoles, ne partageaient pas les nouvelles théories pédagogiques de Spéransky et de Philarète; ils ne voulaient, pour rien au monde, que la Bible fut traduite en russe et répandue dans les masses et ils attendaient le moment propice pour attaquer les académies réorganisées. Sous le Procureur général du Synode, prince Mestchersky (1818-1833), le métropolite de Saint-Pétersbourg, Ambroise, auteur des projets de 1809, et son successeur Michel (Desnitsky) (1818-1821) n'étaient pas hostiles aux écoles nouvelles. Mais la fin du règne d'Alexandre Ier fut marquée par une réaction. Les idées de Laharpe, son précepteur, fu-

20. SAINTE-BEUVE, *Portraits de Femmes*, Bibl. de la Pléiade, N.R.F., Paris, 1951, p. 1329.

rent oubliées. L'orientation des jeunes amis de l'empereur (Stroganov, Novosiltzev, Tchartoritzky et autres) qui se considéraient comme un Comité du salut public, fit place au régime militaire d'Araktchéév. Le pieux métropolite Séraphim (Glagolevsky) qui occupa le siège de Saint-Pétersbourg en 1821, n'appréciait pas du tout le style et l'esprit de Golitzine et était en mauvais termes avec le jeune archevêque de Moscou Philarète (dès 1824). Le métropolite de Kiev, Eugène (Bolkhovitinov), historien amateur, un peu autodidacte et surtout administrateur « vieux-style », était, lui aussi, peu favorable à Philarète et au nouveau régime scolaire. Elevé dans les anciens séminaires avec le vieux programme, les discussions scolastiques et les cours de théologie en latin, il ne tolérait guère les livres étrangers, ne voulait pour rien au monde initier les jeunes théologiens aux travaux scientifiques déjà reconnus en Europe[21]. Il estimait en outre que les écoles devaient être soumises aux évêques diocésains et non au Synode. Il était contre le centralisme dans l'administration des séminaires et des académies. Il voulait même introduire dans son diocèse des examens supplémentaires pour les licenciés.

Philarète se rendit compte de l'opposition qui était faite au nouveau système, jugé trop libéral et dangereux; il se sentit obligé de protester contre les efforts des métropolites Séraphim et Eugène. Le 23 janvier 1828, il adressa au Synode un rapport documenté contre le nouveau projet qu'il considérait comme une « marche en arrière ». Il protestait contre le retour aux méthodes scolastiques, contre l'enseignement en latin[22], contre le plan scolaire d'avant la réforme de 1809, réforme dont il avait été le principal inspirateur. « Les écoles ecclésiastiques d'avant 1809, écrivait-il, se vantaient de leur meilleure connaissance de la langue latine. Plusieurs prêtres connaissaient vraiment les écrivains païens mieux que les Pères de l'Eglise; ils étaient plus versés en latin qu'en russe; ils possédaient les finesses de lexique d'une langue morte mais ne pouvaient donner aux fidèles la vérité vivante de la science spirituelle... La théologie leur était enseignée de façon trop scolastique... Après la réforme de 1809, la science théologique fut mieux appliquée à la vie... Les examens devinrent plus sérieux et plus profonds... Il fut permis d'enseigner la théologie en russe. La connaissance du latin devint peut-être moins parfaite, mais une terminologie plus pure et plus claire rendit meilleure son application et sa communication à la masse des fidèles[23]. » Dans son rapport Philarète insistait pour que l'on se contentât de modifier, sans les trahir, les principes de 1809.

Un échange de vues des membres du Synode et des évêques

21. Tchistovitch, *Principaux agents...*, pp. 249-254.

22. A Saint-Pétersbourg, c'est le jeune recteur Grégoire (Postnikov), futur métropolite, qui le premier commença d'enseigner en russe.

23. Tchistovitch, *Principaux agents...*, pp. 271-275.

diocésains conduisit à un remaniement des programmes et du plan scolaire : les manuels de théologie seraient rédigés d'une façon moins scolastique mais l'enseignement serait quand même fait en latin. (Ordonnance du 13 avril 1928.) [24]

Les obstacles au sein de l'Eglise à peine surmontés, l'organisation et l'administration des écoles connurent des difficultés beaucoup plus graves de la part du pouvoir séculier, ou plutôt du nouveau procureur général du Synode. Après S.D. Nétchaev, dont le gouvernement fut de courte durée (1833-1836), le poste de procureur fut confié par Nicolas Ier au comte Nicolas Protasov [25] qui s'y maintint pendant près de vingt ans (1836-1855).

Officier de carrière, soldat par tempérament, caractère ambitieux et despotique, le procureur du Synode le plus autocrate que l'Eglise ait sans doute jamais connu s'était fait une conception bien arrêtée de ce que devaient être les écoles et leur régime. Il voulait, tout d'abord, supprimer l'existence autonome des séminaires; il voyait là un séparatisme nuisible à l'unité des plans scolaires, un esprit de caste intolérable. Les programmes de 1814 lui semblaient stéréotypés et immobiles. Tout le système d'éducation était condamné d'avance. On blâmait le manque de manuels et de livres scolaires, mais on oublait que manuels et livres ne se composent pas d'un coup. C'est surtout la philosophie qui fut considérée comme l'ennemi numéro 1 de l'enseignement et de la vie spirituelle. Protasov songeait à ramener les séminaires, grands et petits, au niveau de simples écoles pour curés de campagne, avec un programme simplifié au maximum comportant des disciplines plus pratiques que scientifiques; l'enseignement de la médecine et de l'agriculture serait plus utile aux prêtres, pensait-il, que celui de branches spécialisées de la théologie [26].

Ses projets ne rencontrant guère de sympathie parmi les membres de la Commission centrale des écoles, Protasov chercha à les réaliser par d'autres voies. Le 23 mars 1838, il proposa de convoquer à Saint-Pétersbourg quelques recteurs de séminaires pour s'informer de leurs propres points de vue. Ce qui fut fait. De tous les rapports présentés, celui de l'archimandrite Nicodème (Kazantzev), recteur du séminaire de Viatka, fut jugé par Protasov le meilleur. Philarète lui-même le considérait du reste comme bien conçu et raisonnablement rédigé. Nous possédons dans les *Mémoires* de Nicodème (devenu archevêque) le récit émouvant de son colloque avec Protasov. Le dialogue ou — pour mieux dire — le monologue du brave général-aide de camp mérite d'être reproduit aussi intégralement que possible.

24. *Ibid.*, pp. 273-277.

25. Nous respectons l'usage établi pour la transcription de ce nom. On n'oubliera pas cependant que celui qui le portait tenait farouchement à ce qu'on le prononçât, à la moscovite, Pratasov. Voir Th. V. Blagovidov, *Les Haut-Procureurs du Saint-Synode au XVIIIe et dans la première moitié du XIXe siècle* (2e éd.), Kazan, 1900, p. 417, note 3 (en russe).

26. Tchistovitch, *Principaux agents...*, pp. 318-320.

Nous vous avons appelé au travail. Je vous prie de vous donner la peine. Votre exposé est excellent. Il prouve que vous avez du talent et nous avons besoin de gens comme vous. L'exposé sera imprimé. Le doctorat en théologie vous attend. Je vous prie de ne connaître personne sauf moi-même. Nous allons vous satisfaire et nous vous donnerons tout. Ne craignez personne et surtout pas vos évêques. Je suis votre garant. Gardez le silence dans les matières qui vous seront confiées.

Puis, parlant du clergé tel qu'il était formé dans les nouvelles écoles :

Votre théologie est trop raffinée; vos sermons trop subtils. Nous ne vous comprenons pas car vous ne possédez pas le langage populaire. L'esprit ecclésiastique vous est étranger. Vous ne connaissez pas la pratique des offices. Vous dédaignez de les connaître et de les apprendre. En conséquence, en entrant dans les ordres vous devenez ridicules car vous ne savez ni chanter ni lire et vous ne connaissez pas les rubriques. Les chantres doivent vous guider et les citadins se moquent de vous... Il n'y a pas de spécialisation dans vos écoles. Vous voulez passer pour des savants universels. C'est une erreur. Chez nous, les militaires, chaque cadet connaît la marche et le fusil; un mousse peut vous préciser le moindre clou du navire et il sait où et comment l'appliquer; un ingénieur vous dénommera tous les leviers, les pelles, les crochets et les câbles. Quant à vous, le clergé, vous ne connaissez pas les choses d'Église. Vous parlez un langage aussi spécial que celui des médecins, des mathématiciens et des marins. On ne peut vous comprendre sans commentaires. Parlez-nous donc d'une façon simple; enseignez-nous la religion d'une telle manière que le dernier paysan puisse vous suivre.

Protasov passe ensuite aux programmes des écoles :

Remarquez donc bien que le séminaire n'est pas une académie. Celle-ci forme des professeurs, obligés de savoir beaucoup de choses, tandis que le séminaire élève des prêtres de campagne. Ceux-ci doivent bien connaître la vie au village et être utiles aux paysans dans ce qui est pour eux question vitale. A quoi bon donc une si vaste théologie pour un curé de campagne? Que va lui donner de bon la philosophie, cette école des libres penseurs, des imbéciles, des égoïstes et des fanfarons? A quoi bon la trigonométrie, les différentielles et les intégrales? Qu'ils apprennent mieux le catéchisme, les règles de la célébration des offices et le chant. Cela suffit[27].

Le malheureux archimandrite Nicodème se trouva fort embarrassé car on voulait se servir de lui comme d'un instrument pour détruire les écoles théologiques formées et réformées avec tant d'efforts. Il se trouvait entre l'enclume et le marteau : d'un côté, la tradition scolaire qu'on voulait briser, l'autorité morale de la Commission des écoles et l'auréole d'un Philarète; de l'autre, le Procureur tout-puissant et la perspective, en cas d'échec, de

27. *Ibid.*, pp. 321-322.

briser sa propre carrière. Il protesta, mais en vain, contre la médecine et l'agriculture. Il tâcha de défendre la pauvre philosophie : « Elle n'est pas dangereuse chez nous, disait-il, car elle est freinée par la théologie. Elle est contrôlée par l'évêque, le recteur, le préfet, les examens : nous n'allons pas permettre au professeur de divaguer. Et qui est donc notre professeur de philosophie? C'est l'un d'entre nous, qui a étudié avec nous. La philosophie nous est indispensable pour discipliner le raisonnement, pour mieux comprendre les vérités naturelles, spéculatives et morales, etc. » Ce fut en vain. Le Procureur coupa court : « Laissez donc! Je ne veux pas écouter vos apologies[28]. »

Tous les changements se préparaient en cachette. Philarète de Moscou, que Protasov craignait le plus, devait ne rien savoir. On faisait tout pendant ses absences de Saint-Pétersbourg, quand il n'assistait pas aux séances du Synode. En tout cas, sous le règlement du 16 juin 1838 on ne trouve la signature ni de Philarète de Moscou, ni de Philarète de Kiev. Huit mois plus tard, le 22 février 1839, la Commission centrale des écoles, à laquelle on devait le renouveau que nous avons dit, fut supprimée. Un nouvel organisme naquit : L'*Administration scolaire auprès du Saint-Synode*. Ce n'était pas seulement un changement d'enseigne. On touchait non seulement au titre, mais on mutilait la structure même des établissements scolaires. Désormais le Synode seul était responsable de tout l'enseignement. Le nouveau programme comprenait : les sciences naturelles, la géodésie, l'agriculture, la médecine. La philosophie était exclue. D'autre part — on doit le considérer comme un bienfait — on introduisait la patrologie qui ne figurait pas dans les programmes de 1809-1814[29].

Il est à peine nécessaire de dire la légitime surprise que le projet aussi radical du comte Protasov causa à Philarète et les amères méditations qu'il lui suggéra sur l'avenir des écoles, créées peu auparavant et organisées selon les statuts de 1809[30].

28. *Ibid.*, pp. 322-323.
29. *Ibid.*, pp. 327-335.
30. Nicodème Kazantzev n'était pas le seul favori du comte Protasov. On en connaît un autre, le recteur de l'académie de Saint-Pétersbourg, l'archimandrite Athanase (Drozdov). Nommé recteur en 1842, il s'employa à réaliser les idées de Protasov. Il interdit au professeur V. N. Karpov, dont la traduction des œuvres de Platon est incontestablement la meilleure, d'enseigner la philosophie selon qu'il l'entendait. Il proposa au Synode l'interprétation de la Bible d'après la seule version des Septante. La traduction du texte biblique sur l'hébreu, établie par le P. Gérasime Pavsky, l'un des meilleurs hébraïstes de l'époque, fut condamnée. Cependant plusieurs projets d'Athanase, aussi médiocres que fantaisistes, ne tardèrent pas à le brouiller avec les membres du Synode et avec Protasov lui-même. Il fut nommé en 1847 évêque d'un diocèse éloigné de la capitale. Esprit vif, très instruit, bon linguiste, versé dans les matières les plus différentes, il ne sut pas maintenir l'équilibre et finit par s'effacer sans avoir été d'aucune utilité.

III. — Les statuts de 1869 pour les académies

Le remaniement des programmes effectué en 1838 n'affecta cependant pas outre mesure le destin de nos écoles théologiques qu'il ne ramena pas à leur état d'avant 1809. Dans l'ensemble, on peut dire que les idées du début du règne d'Alexandre Ier étaient définitivement entrées en vigueur et furent appliquées pendant soixante ans. En 1869, toutefois, de nouveaux principes pédagogiques furent adoptés comme bases de l'enseignement théologique.

L'empire russe était, en effet, entré dans une nouvelle période de son histoire. Après la guerre de Crimée et la mort du grand tzar Nicolas Ier, son fils Alexandre II, élevé dans les principes les plus libéraux par le poète Joukovsky, voulut appliquer ces principes dans tous les secteurs de son empire. Ce règne est connu comme « époque des grandes réformes ». L'état des esprits en ce moment, visant à réformer le pays de fond en comble, était tel que les institutions ecclésiastiques, elles aussi, devaient subir un changement considérable. On parlait d'une réforme de la justice dans les tribunaux diocésains; on s'inspirait de la renaissance de la vie monastique, surtout dans les monastères de vie commune; on voyait déjà l'Eglise russe divisée en plusieurs régions métropolitaines; des voix s'élevaient en faveur de la restauration du patriarcat, supprimé par Pierre le Grand; on envisageait la convocation de conciles (*sobor*) appelés à remplacer le Synode dirigé par un Procureur général. Le mouvement des esprits était ample et vigoureux. Les écoles théologiques ne pouvaient échapper au changement. Du vivant du métropolite Philarète, dès le début du nouveau règne, on prépara certaines modifications des statuts académiques. Le commencement de ces travaux était du meilleur augure.

Si l'ambiance de ce travail ressemblait quelque peu à celle de 1807-1809, une différence fondamentale modifiait les conditions de cette entreprise. Au début du siècle les moyens étaient plus pauvres : deux ou trois personnes qualifiées, aucune expérience pédagogique, un terrain inconnu où l'on se proposait d'édifier de jeunes institutions théologiques. Tout autre était la situation après cinquante ans de labeur pédagogique : de nombreuses promotions issues des quatre académies ecclésiastiques, une équipe de savants bien préparés, une expérience rigoureusement contrôlée permettaient aux dirigeants de nos écoles de suivre une meilleure voie et d'éviter bien des erreurs.

Les commissions chargées de réformer les académies et les séminaires commencèrent leur travail dès l'année 1862-1863. Peu après fut imprimé un recueil de projets et d'opinions relatifs à cette réforme. Il fut soumis à l'examen du Synode à Saint-

Pétersbourg et du métropolite Philarète à Moscou[31]. En 1866, une commission spéciale — dans laquelle les délégués des académies exposaient leurs vues sur la réforme en question — travailla auprès du Synode. De plus, sur l'initiative du ministre de l'Instruction publique, A. V. Golovnine, le P. N.-A. Serguievsky, professeur de théologie à l'université de Moscou, fut chargé de visiter toutes les universités de l'empire afin de mieux connaître les méthodes d'enseignement théologique. Il publia un volume : *Sur l'enseignement de la théologie dans les universités* (1866) qui fut examiné par le métropolite Philarète[32].

D'autre part, à la demande du Synode en 1859, M. Dimitri Rostislavov, ancien professeur de l'académie de Saint-Pétersbourg, connu comme esprit libéral et indépendant, avait rédigé un rapport, si radical et si tendancieux que le Synode avait refusé de le discuter. Le professeur M. Pogodine, alors en mauvais termes avec la hiérarchie ecclésiastique, voyant qu'il n'était pas possible de propager directement en Russie les idées de Rostislavov, conseilla à l'auteur de faire imprimer son travail à l'étranger. C'est ainsi que parut à Leipzig, en 1863, en deux volumes, l'ouvrage : *L'organisation des écoles ecclésiastiques en Russie*.

Une étude consciencieuse de ce livre amena le métropolite Philarète à donner à son sujet une opinion peu favorable[33]. En 1866, le même Rostislavov publia, également à Leipzig, un autre ouvrage, non moins méchant et aussi tendancieux, sur le clergé « noir » et « blanc » en Russie, ouvrage que le recteur de l'académie de Moscou, le P. Alexandre Gorsky, sollicité par le métropolite Philarète, réfuta d'une manière très documentée[34].

Examinons maintenant quels furent les principes de la réforme scolaire de 1869. Depuis longtemps on comprenait que l'enseignement théologique, tel qu'il existait alors, comportait trop de matières; il était impossible à un étudiant de les assimiler toutes. Philarète, âgé de soixante-quinze ans et qui avait vu naître les premiers statuts de 1809, se rendait compte que ce régime scolaire, valable au début du XIXe siècle, était maintenant révolu. Il savait bien, et ses principaux collaborateurs aussi, qu'une réforme s'imposait. On ne pensait cependant pas supprimer quelque discipline : elles étaient toutes jugées indispensables; mais on réclamait plus de spécialisation. D'autre part l'esprit de l'époque des réformes dites « grandes » exigeait que l'on rendît publiques certaines manifestations de la vie scolaire. Tels furent les deux principes de 1809 : spécialisation et publicité. Les nouveaux règlements, en grande partie conçus et rédigés par le vieux métropolite de Moscou, ne virent pas le jour

31. Voir la revue *Pravoslavnoié Obozrénié*, 1865, pp. 118-130; et archevêque Savva, de Tver, *Autobiographie*, vol. II, pp. 62-63, 764.
32. Arch. Savva, *op. cit.*, vol. II, pp. 302-305.
33. *Ibid.*, pp. 129-130, 658 et suiv.
34. *Bogoslovsky Viéstnik*, 1907, sept., pp. 160-171.

avant sa mort survenue le 19 novembre 1867; ils n'entrèrent en vigueur qu'un an plus tard.

a) *Spécialisation.*

Les académies de 1869 se transformèrent, pour ainsi dire, en universités théologiques. La spécialisation aboutit à la création de trois *sections* ou facultés : 1) section proprement *théologique* : dogme, morale et polémique; 2) section *historique* : histoire et archéologie biblique, histoire de l'Eglise en général, de l'Eglise russe en particulier, patrologie; 3) section *pratique* : liturgie, droit canon, théologie pastorale, éloquence sacrée, etc. Certaines disciplines étaient obligatoires pour les étudiants de toutes les sections : philosophie, psychologie, apologétique, Ecriture sainte, une des langues classiques et une des trois langues vivantes : allemand, français, anglais. Au cours des quatre années du cycle, les étudiants des académies se spécialisaient dans la lecture des textes et l'analyse philologique, historique et théologique. Les académies se chargèrent de donner aux futurs savants théologiens des connaissances suffisantes pour se servir de la littérature scientifique en allemand, en français et en anglais[35].

La spécialisation n'est pas mauvaise mais, poussée à l'extrême, il faut reconnaître qu'elle a des inconvénients. L'exclusion, dans la section théologique ou pratique, des matières historiques prive les étudiants d'une conception indispensable aux théologiens. La théologie dogmatique, par exemple, enseignée comme système des vérités de la foi sans apport de l'histoire, souffre d'une certaine unilatéralité. Sans perspective historique, elle ne donne pas aux étudiants de la section théologique une conception suffisante du dogme, et cela d'autant plus que la patrologie ne leur est pas enseignée, qu'elle est réservée à la section historique. D'autre part, la liturgie n'est pas seulement la connaissance des règles et des rubriques; le rituel doit être étudié dans son développement historique. Il en va de même du droit canon : il n'est pas seulement l'étude du Code en vigueur; il faut montrer aux étudiants de la section « pratique » que les canons ont subi une évolution : ici encore l'étude d'une discipline historique, l'histoire des conciles, s'impose aux étudiants de la section « pratique ».

Il est évident que ces inconvénients n'avaient pas échappé aux auteurs de la réforme scolaire de 1869. Les pédagogues de

35. Le nouveau régime (1869-1884) coïncide avec celui du comte Dimitri Tolstoï, tout d'abord Procureur général du Synode puis, peu après, ministre de l'Éducation publique. Partisan convaincu du classicisme, il s'efforça de maintenir le niveau de l'enseignement des langues classiques. Les anciens séminaristes et les étudiants des académies ne cessèrent pas d'être de bons hellénistes et latinistes.

cette époque voyaient beaucoup d'avantages à la division des académies en secteurs : elle transformait les écoles supérieures en universités orthodoxes où la spécialisation semblait susceptible de stimuler la liberté de la recherche scientifique. Les « vieux », par contre, formés dans les écoles d'avant la réforme, avaient bien des objections à faire. Le professeur V. Pievnitzky, de l'académie de Kiev, déclarait par exemple que la connaissance particulière d'une discipline théologique serait toujours incomplète si l'étudiant restait ignorant du secteur voisin et s'il n'était pas initié à tout le cycle des sciences théologiques[36]. De leur côté, le nouveau métropolite de Moscou, Innocent (Veniaminov) et d'autres prélats éminents, n'appréciaient guère les nouveaux statuts académiques, mais leurs protestations ne furent pas reçues. Les statuts furent approuvés[37] et, comme nous l'avons dit, entrèrent en vigueur dès 1870.

Malgré ses lacunes, le régime de 1869 a provoqué incontestablement un réveil de l'intérêt historique. Ce n'est pas que dans les écoles de la période 1809-1868 l'histoire fût ignorée. Nous y connaissons de bons historiens, comme les PP. A. Gorsky et Philarète Goumilevsky à Moscou, le prof. Ivan Tcheltzev à Saint-Pétersbourg, Ivan Malychevsky à Kiev et d'autres. Mais l'imperfection des méthodes scientifiques et une certaine répugnance devant l'analyse critique, jointes à un certain dogmatisme et à une crédulité encore naïve, ne permettaient pas aux professeurs d'histoire d'entreprendre les investigations indispensables à une meilleure connaissance des événements, des textes et des sources[38].

Le régime de 1869-1883 vit naître une pléiade d'historiens de grand talent, bientôt connus par des travaux de valeur. V. Bolotov publie à Saint-Pétersbourg, en 1879, sa thèse : *La doctrine trinitaire d'Origène* (v + 452 pp.); A. Dobroklonsky, en 1880 à Moscou, sa thèse : *Les écrits de Facundus d'Hermiane en défense des Trois Chapitres*; V. Jmarkine obtient le prix du comte Ouvarov pour sa thèse : *Le métropolite Daniel et ses œuvres* (Moscou, 1881, 858 pp.). Les professeurs A. Lebedev, N. Kapterev, S. Goloubev, P. Znamensky, N. Skabalanovitch se distinguent par leurs monographies ou leurs cours d'histoire générale, byzantine ou russe.

L'étude de l'Ecriture sainte devint, elle aussi, beaucoup plus critique. M. Bogoslovsky soutient à Kazan, en 1871, une disser-

36. *En marge de la réforme des académies ecclésiastiques*, dans *Troudy Kievskoï Doukhovnoï Akadémii*, 1867, mai, p. 267.

37. Arch. Savva, de Tver, *Autobiographie*, vol. IV, pp. 98-100.

38. Il ne faut pas oublier que cette époque fut marquée par d'importantes fouilles archéologiques en Orient et en Russie; par les travaux de nombreuses Commissions archéographiques (dont la première fut créée en 1834) et des Sociétés d'archéologie qui mirent à jour et établirent consciencieusement d'anciens documents; par un intérêt croissant pour l'étude critique des textes. De ce concours de circonstances naquit un véritable engouement pour les recherches historiques encouragées par la section respective des diverses académies.

tation sur *Les variantes dans les livres sacrés du Nouveau Testament*. G. Voskresensky se fait connaître par ses deux thèses : *L'ancienne traduction slave des épîtres de Paul avant le XVe siècle* (Moscou, 1879, 343 pp.) et *Les traits caractéristiques des quatre versions slaves de l'Évangile selon Marc d'après 112 mss. des XIe-XVIe siècles* (Moscou, 1896, 304 pp.). N. Drozdov présente, en 1876, une thèse : *Le caractère historique du livre de Judith* (Kiev, 148 pp.) et obtient, en 1901, le grade de docteur pour sa monographie : *L'origine du livre de Tobie* (638 pp.). Le recteur de l'académie de Moscou, P. S. Smirnov, soutient une thèse de doctorat sous le titre : *Remarques philologiques sur le lexique de l'épître aux Ephésiens par rapport à la langue grecque classique* (Moscou, 1873). Le professeur N. Korsounsky est reçu docteur en théologie pour son ouvrage monumental *La version des LXX* (644 pp.). Ivan Iakimov présente sa thèse : *Les rapports de la version grecque des LXX et du texte massorétique du livre de Jérémie* (Saint-Pétersbourg, 1874, 336 pp.).

Dans le secteur de la patristique, bien des monographies sont — chose nouvelle — consacrées à l'étude de la non-authenticité de certains écrits ou des interpolations de date récente. — La liturgie, le droit canon, l'hagiographie voient naître les travaux de Dmitrievsky et de N. Krasnoseltzev concernant la description de manuscrits liturgiques encore inconnus; de Mgr Serge Spassky sur les ménologes orientaux étudiés avec la plus rigoureuse critique et en rapport avec les études des Bollandistes, etc.

L'influence historique se fait encore sentir dans les publications des cours académiques de l'évêque Sylvestre (Malevansky), recteur de l'académie de Kiev, connu comme le « Didyme l'aveugle de Kiev » (il dut cesser d'enseigner à cause de sa cécité devenue totale) : *Essai de théologie dogmatique*, véritable *Histoire des dogmes* Orthodoxe, en cinq volumes.

Malgré la mise en question de ce nouveau statut, en 1883, les études historiques avaient gagné la partie. Une tradition historique très solide s'était formée et, jusqu'à la fin de l'empire, les recherches historiques se poursuivirent avec ferveur. E. Goloubinsky publiera son *Histoire de l'Eglise russe* en deux forts volumes (4 tomes); A. Spassky présentera son *Histoire des mouvements dogmatiques au IVe siècle;* M. Skabalanovitch obtiendra le grade de docteur pour son commentaire historique du *Typikon*; le P. M. Orlov, pour l'étude comparée de tous les manuscrits grecs et slaves de la liturgie de Saint-Basile, etc.

Le mérite des statuts de 1869 est bien caractérisé par le professeur A. Spassky en ce qui concerne les études historiques. Dans son cours inaugural d'Histoire de l'Eglise à l'académie de Moscou en 1869, il constatait qu'avant 1869 la chaire d'Histoire de l'Eglise était des plus négligées : « Dans le programme de l'enseignement académique, disait-il, l'Histoire occupait à peu près la même place qu'à présent une langue vivante. La note de

l'histoire à l'examen ne jouait presque aucun rôle. » Elle ne pouvait jamais influencer le jury académique dans ses décisions sur tel ou tel étudiant de la promotion. Les professeurs de cette discipline, eux ausi, la considéraient comme une science de second ordre, la sous-estimaient et tâchaient de se débarraser de cette charge le plus vite possible. En seize ans, 1814-1832, cette chaire fut occupée à Moscou par sept titulaires successifs. Ce n'est qu'après l'arrivée du P. Alexandre Gorsky que le point de vue se modifia. Ce sont les statuts de 1869 qui donnèrent à l'Histoire ecclésiastique son droit de cité [39].

b) *La nouvelle administration scolaire.*

Dégageons maintenant les principaux points de l'organisation des écoles introduite en 1869.

Le pouvoir de l'évêque diocésain se trouva sensiblement limité. C'est l'administration du séminaire qui réglait désormais presque toutes les questions de la vie scolaire; l'évêque n'était pas consulté; il n'avait qu'à approuver les décisions des conseils administratifs. En cas de désaccord, il pouvait proposer au séminaire une révision de la décision; si le désaccord persistait, l'affaire était soumise au Synode.

Changement notable aussi dans le mode de nomination du recteur et de l'inspecteur (préfet) des séminaires, désormais élus par les professeurs et les délégués du clergé diocésain pour être approuvés et nommés ensuite par le pouvoir central du Synode. L'évêque n'avait plus qu'un droit de proposition. — Ce mode de nomination par élection ne donna pas toujours les meilleurs résultats. Souvent les élections se déroulaient dans une ambiance échauffée et passionnée, le corps enseignant se trouvant divisé en plusieurs factions. Dans certaines circonstances l'évêque devait faire appel au Synode pour trancher le différend [40]. Il arriva parfois que, faute d'aboutir à un accord, plusieurs séminaires restaient sans chefs durant plusieurs années [41].

Ces difficultés s'expliquent en grande partie par l'atmosphère générale dans laquelle fut introduite et appliquée la réforme de 1869. Dans l'enthousiasme pour les « grandes réformes », on était prêt à condamner tout l'héritage du règne de Nicolas Ier. L'esprit « nihiliste » pénétrait dans les séminaires et les recteurs se voyaient impuissants à établir la discipline [42]. En dépit de tous leurs avantages, les statuts de 1869 contribuèrent à aggraver cet

39. A. Spassky, *La première leçon de l'Histoire générale de l'Église*, publiée dans *Bogoslovsky Viéstnik*, 1903, février, pp. 278-296.

40. Ce fut le cas lors de l'élection du recteur du grand séminaire de Moscou, comme on peut le voir dans la correspondance de l'archevêque Savva de Tver avec le P. S. Smirnov et le professeur Névostrouev. Voir son *Autobiographie*, années 1869-1870, pp. 190, 201, 224-225.

41. *Ibid.*, pp. 608-609.

42. *Ibid.*, année 1859, vol. II, pp. 465-466, 471-475, 497-500

état de choses. Ils autorisaient, par exemple, les séminaristes à abandonner leur vocation pour chercher une place dans les autres secteurs de la vie publique : il en résulta un exode des élèves des séminaires et des étudiants des académies fils de familles sacerdotales et descendants des anciennes souches lévitiques — vers la régie des chemins de fer, l'administration des impôts, des douanes, etc. Le nouveau type social et intellectuel, représentant de la fameuse *intelligentzia* russe, popularisé par les romans de Tchernychevsky et de Tchékhov — les Rakitine de Dostoievsky — est né de cette époque.

Le travail des académies s'effectuait sous la direction du conseil des professeurs, du conseil d'administration, du recteur et du préfet (ou inspecteur), auxquels étaient adjoints un secrétaire et le personnel de l'économat.

Du *conseil des professeurs* relevaient les affaires purement pédagogiques et scientifiques : il élaborait le programme des cours et celui des examens; il assistait aux examens d'entrée et de diplôme en déléguant deux ou trois de ses membres; il décernait les grades scientifiques (de *candidat* ou licencié, de *maître* et de *docteur en théologie*). Le conseil d'administration devait régler la vie économique et la marche quotidienne de l'école : attribution des bourses, permissions à accorder aux étudiants en cas d'affaires de famille, de maladie, etc.

Le *recteur* était toujours un ecclésiastique : archimandrite ou, plus tard, évêque, on a vu parfois des archiprêtres. L'inspecteur ou préfet pouvait être, à la rigueur, un laïc. Il est tout naturel qu'à la tête d'une école ecclésiastique destinée à la formation de futurs prêtres ou même de moines, soit nommé un ecclésiastique de haute dignité[43]. Mais l'existence, dans l'Eglise

43. Une situation analogue, mais plus tendue encore, devait se reproduire avant le mouvement révolutionnaire de 1905-1906. Ces années du mouvement dit « de libération » furent inspirées par des idées d'émancipation. On ne voyait partout que tyrannie et oppression. On voulait ouvrir toutes les écluses et introduire une liberté sans limites ou, pour mieux dire, une anarchie complète. C'était l'ère du « printemps politique », comme on disait alors. — L'Eglise russe elle-même se préparait à réaliser des réformes de grande envergure. On songeait à convoquer un concile (*sobor*) de tous les évêques; on travaillait au remaniement de l'administration diocésaine; on parlait, une fois de plus, de la restauration du patriarcat. La réforme des écoles était, elle aussi, à l'ordre du jour. Vingt ans s'étaient écoulés depuis la réforme de 1884. Pas mal de problèmes attendaient leur solution. Une conférence de douze professeurs (trois de chaque académie), sous la présidence du Procureur général du Synode, le prince Alexis D. Obolensky, devait élaborer un nouveau règlement des académies plus conforme aux idées libérales de la nouvelle constitution de l'Etat. Les évêques Serge (Stragorodsky) — qui deviendra Patriarche en 1943 — et Arsène (Stadnitsky), tous deux anciens recteurs d'académie, y assistaient. Le problème du rectorat ne manqua pas d'être posé. Mentionnons deux déclarations. La première est du professeur Diakonov, de l'académie de Saint-Pétersbourg : « La formation théologique est le but principal de l'académie, selon le règlement de 1884. Comme école théologique supérieure, l'académie doit manifester l'aspect dynamique de la connaissance religieuse (les théologiens-mêmes), tandis que la hiérarchie, en tant que représentant de l'Eglise, doit en manifester l'élément statique (les exposés de la foi). De ce point de vue, les

Orthodoxe, d'un clergé marié (dit clergé « blanc ») posait à cet égard, comme en bien d'autres domaines, une question délicate. D'après le canon du concile *In Trullo* (692) le prêtre marié ne peut pas être élevé à l'épiscopat. Il en résulte que les hautes charges et dignités sont réservées aux moines (clergé « noir »). D'où une certaine rivalité entre les deux clergés, le clergé « blanc » se jugeant opprimé par l'autre qui constituait une sorte d'aristocratie dans l'Eglise. Même docteurs en théologie, les « blancs » ne pouvaient guère s'élever au-dessus du niveau de recteur de paroisse ou de séminaire. Rarement ils furent placés à la tête des académies ecclésiastiques[44]. Il y avait d'ailleurs à cela quelques bonnes raisons fort présentes à la pensée du métropolite Philarète de Moscou. Celui-ci écrivait, le 7 janvier 1861, au procureur général du Synode M. A. Akhmatov : « Si le recteur est archiprêtre (c'est-à-dire un séculier marié) et l'inspecteur un archimandrite (c'est-à-dire un moine), ce serait un précédent et une réforme contraire à l'ancienne règle, car le clergé séculier aurait une préférence sur les moines. Ce serait confier l'administration aux archiprêtres et à leurs épouses en n'accordant aux évêques que le droit de l'ordination[45]. » A peu près vers la même époque, le 14 novembre 1862, il écrivait au même : « Pauvres sont les sources où puiser les recteurs. Il est difficile d'attendre un avantage de la part de recteurs mariés[46]. » Dans l'ambiance monastique des académies la présence d'un ménage et de jeunes enfants, les cris des bébés, les langes mis à sécher auraient détonné quelque peu.

Mais d'autre part l'autre solution n'était pas non plus sans inconvénients. Si le seul clergé régulier est apte à occuper les positions supérieures de la hiérarchie ecclésiastique, le rectorat devient un poste intermédiaire, provisoire et souvent de courte durée. Dans ces conditions un recteur-archimandrite est peu dis-

relations normales de la hiérarchie et de l'académie doivent revêtir la forme d'un contrôle et non d'un gouvernement immédiat. Un tel gouvernement menacerait de troubler l'équilibre des deux éléments du savoir religieux et de le priver de sa vitalité. » L'auteur fait ensuite appel aux précédents historiques alors que le pouvoir ecclésiastique autorisait les laïcs à participer au gouvernement des écoles (à Constantinople aux XVe-XVIIe siècles et en Russie au XVIIIe), mais il oublie de rappeler en quelles circonstances historiques et le manque de personnalités instruites dans le clergé à ces époques. — La seconde déclaration plus radicale d'un autre membre de la conférence est du professeur Tikhomirov, de Moscou: « Un recteur laïc est, à mon avis, préférable, car il n'est pas tenu par les décisions et les désirs de l'évêque diocésain, tandis qu'un recteur ecclésiastique ne pourra jamais, dans sa conscience sacerdotale, se permettre cette indépendance vis-à-vis de la hiérarchie. Il est clair qu'un recteur subordonné à des influences non académiques peut troubler la vie intérieure des écoles » (voir le *Compte rendu de la conférence*, sous la présidence du Procureur général du Synode, prince A. Obolensky, séance du 12 novembre 1905).

44. Quatre recteurs seulement, au cours de cent et quelques années, appartinrent au clergé séculier : Ianichev, à Saint-Pétersbourg; Gorsky et Smirnov à Moscou; Vladimirsky à Kazan.

45. *Recueil des décisions...*, t. V, p. 4.

46. *Lettres à différentes personnes*, Tver, 1888, IIe partie, p. 144.

posé à consacrer toutes ses forces et tout son attachement à une académie car dès le début de son rectorat il caresse l'ambition de devenir évêque. L'histoire le prouve, d'ailleurs; rarement un archimandrite ou même un évêque est resté à la tête d'une académie plus de trois ou quatre ans[47]. Fatigué de cette situation le métropolite Philarète avait cherché une solution intermédiaire : il avait fini par persuader le professeur A. Gorsky, qui n'était pas marié mais ne voulait cependant pas devenir moine, de se faire prêtre célibataire.

Le problème du rectorat « noir » ou « blanc » dans les grands séminaires fut discuté plus d'une fois dans les revues ecclésiastiques. Les inspecteurs du Synode, envoyés pour contrôler les séminaires, se prononçaient souvent contre les recteurs séculiers (mariés), leur préférant les recteurs-moines jugés mieux qualifiés et plus dévoués[48]. Par contre, le professeur P. S. Kazansky était un adversaire acharné des recteurs-moines dans les grands séminaires. Il disait : « Le mal principal chez nous ce sont les recteurs-moines. Je n'ai jamais vu dans ma vie un recteur supportable. Ou c'est un despote, ou c'est un imbécile ou un capricieux qui ne songe qu'à son profit[49]. » Un autre défaut des recteurs-moines était leur éloignement de la vie pratique. Célibataires, ils ne pouvaient jamais se rendre compte de tous les détails de la vie d'un prêtre marié ni en comprendre tous les besoins.

Qu'il soit « noir » ou « blanc », une haute qualification scientifique était toujours exigée du recteur d'une académie; il était toujours au moins maître en théologie, parfois docteur[50].

47. Les quatre recteurs-archiprêtres déjà mentionnés sont demeurés en charge : Smirnov — 9 ans; Gorsky — 13 ans; Ianichev — 17 ans; Vladimirsky — 24 ans. Leurs rectorats sont inscrits dans les annales des écoles respectives comme des époques à jamais célèbres. Seuls parmi les recteurs-moines l'archimandrite Philarète (Philarétov) est resté 17 ans en charge à Kiev et l'évêque Sylvestre (Malévansky), 15 ans à la tête de la même académie. Ce sont là des exemples uniques parmi les « noirs ». Au cours des 108 années de son histoire, l'académie de Saint-Pétersbourg a connu vingt-huit recteurs (dix-sept archimandrites, un archiprêtre et dix évêques), ce qui donne une moyenne de 3 ans et 8 mois par rectorat. L'académie de Moscou pendant 103 ans a eu dix-neuf recteurs (treize archimandrites, deux archiprêtres et quatre évêques), soit une moyenne de 5 ans et 4 mois par rectorat. L'académie de Kiev, au cours de 98 années, fut gouvernée par dix-neuf recteurs (treize archimandrites et six évêques), ce qui réduit la moyenne à un chiffre à peu près égal au précédent : 5 ans et 2 mois. A la tête de l'académie de Kazan il y eut quatorze recteurs au cours de 75 ans (sept archimandrites, un archiprêtre et six évêques); la moyenne est la même qu'à Moscou : 5 ans et 4 mois. Si l'on exclut les longs rectorats des quatre prêtres « blancs » sus-mentionnés, la moyenne de la durée du gouvernement des moines tombe à un chiffre sensiblement inférieur encore.

48. Voir archevêque Savva, de Tver, *Autobiographie*, année 1880, p. 139.

49. A. Béliaev, *op. cit.*, dans *Bogolovsky Viéstnik*, 1903, septembre, p. 58.

50. Nous donnons plus loin en appendice (II) la liste complète des recteurs des quatre académies.

c) *La soutenance publique des thèses.*

Le troisième principe nouveau introduit par la réforme de 1869 fut la soutenance publique des thèses de maîtrise et de doctorat. La thèse imprimée devait être présentée au conseil des professeurs de l'académie. Deux professeurs l'examinaient et en faisaient rapport au conseil. Si elle était reconnue valable, on fixait le jour de la soutenance. Le public était invité. Le candidat — ou comme on le nommait, le *magistrandus* — prononçait un discours sur le sujet de sa thèse. Les deux professeurs lui faisaient des remarques auxquelles il répondait. Le jury des professeurs se prononçait alors. Ces discussions devenaient parfois assez animées car les invités avaient, eux aussi, le droit de poser des questions. Le grade de docteur en théologie s'obtenait par le même processus. Le Synode confirmait la décision du jury[51].

La soutenance publique des thèses de maîtrise éleva sensiblement la valeur de ce grade. La perspective d'une critique publique refroidissait les ambitions. Si les promotions d'avant 1869 comptaient souvent de dix à quinze maîtres en théologie, les promotions ultérieures virent ce nombre réduit à deux ou trois. Beaucoup n'osaient pas affronter les risques d'une telle épreuve. La qualité le disputait désormais à la quantité. L'acquisition des titres scientifiques devenait en Russie plus difficile qu'ailleurs. Dans les universités germaniques, par exemple, le grade de docteur marque presque toujours le début de la carrière scientifique; en Russie au contraire, avant la révolution, ce titre ne se conférait qu'après une longue vie d'étude. D'un professeur extraordinaire on exigeait la maîtrise; la promotion au rang de professeur ordinaire (*full professor*, chez les Anglais) ne se faisait qu'après la soutenance du doctorat[52].

51. Chaque promotion d'étudiants diplômés comprenait trois catégories. Les meilleurs ou *magistrandi* pouvaient présenter leur thèse sans formalité supplémentaire. Ceux de la deuxième catégorie, qualifiés comme *candidats*, devaient passer un examen complémentaire sur les disciplines où ils n'avaient pas obtenu de mention; ils obtenaient ainsi la qualification de *magistrandus*, indispensable pour la présentation de la thèse. La troisième catégorie était composée des plus faibles qui n'avaient même pas le titre de candidat ou de licencié et qui n'ambitionnaient d'ailleurs pas la carrière scientifique.

52. Le professeur Ivan Tcheltzev, de l'académie de Saint-Pétersbourg, fut le premier à acquérir ce grade de cette façon après la soutenance, en 1870, de sa thèse : *Les anciens symboles de foi de l'Église Orthodoxe*. Le premier docteur après soutenance à Moscou, en 1871, fut le P. Michel Louzine (futur recteur à Moscou et à Kiev) pour sa *Critique de « La vie de Jésus » de Renan*. A Kiev, la même année, ce titre fut acquis par le professeur C. Skvortzev qui soutint une thèse, alors assez audacieuse, sur la *non authenticité des écrits du pseudo-aréopagite*.

Les quinze années de durée du statut de 1869 ont vu quarante et une promotions publiques : neuf à Saint-Pétersbourg, huit à Moscou, quatorze à Kiev et dix à Kazan. La dernière promotion avec soutenance publique eut lieu en 1884 à Saint-Pétersbourg. Le professeur N. A. Skabalanovitch présentait son excellente monographie sur les *relations de l'Église et de l'État à Byzance au*

IV. — Les statuts académiques de 1884

Le régime de 1869 fut de courte durée. Il fut à nouveau modifié en 1884 pour porter remède aux défauts que la pratique avait révélés. Préparée sous le comte Dimitri Tolstoï, la nouvelle réforme fut appliquée sous le nouveau procureur général C. Pobiédonostzev. La division des académies en trois sections fut estimée nuisible, la spécialisation des étudiants en matières théologiques, historiques ou pratiques privant ceux-ci de conceptions larges et de bases solides. L'unilatéralisme était le principal inconvénient des programmes de 1869. Le nouveau statut supprima donc les sections. — Le régime de la soutenance publique des thèses fut aussi modifié. Les thèses de maîtrise se soutenaient toujours en séances publiques mais non celles de doctorat. Ce dernier grade était accordé par le Conseil même des professeurs en l'absence du public. On estima, en effet, qu'en soutenant sa thèse de maîtrise le savant avait déjà suffisamment prouvé sa capacité d'élaborer les matières respectives; renouveler ce tournoi d'éloquence ne pouvait rien ajouter à la gloire de l'aspirant ni à celle de l'académie. La thèse de doctorat, selon les nouveaux statuts, était examinée avec non moins de soin par les deux réviseurs avec jugement du Conseil et approbation définitive du Synode.

On relève des détails curieux sur les circonstances de l'élaboration des statuts de 1884 dans un ouvrage du P. Th. Titov : *Réformes des académies ecclésiastiques en Russie au XIXe siècle* (Kiev, 1906) et dans un article du même auteur : *Deux notes sur les réformes des académies ecclésiastiques en Russie au XIXe siècle*, paru dans la revue *Khristiankoïé Tchténié* (1907, t. CCXXIII, pp. 21-53, 190-204, 492-510. Le P. Titov a trouvé dans les archives de feu le professeur Ivan E. Troïtzky, membre et secrétaire du comité chargé de préparer la réforme de 1884, le procès-verbal des séances dudit comité. On y voit que la réforme se préparait de façon hâtive et peu satisfaisante. Le comité était composé des professeurs des quatre académies sous la présidence de l'archevêque Serge (Liapidevsky), ancien recteur de l'académie de Moscou. Ce dernier, prélat sans perspectives historiques, borné et s'en tenant aux conceptions les plus périmées, s'efforçait de supprimer tout ce qu'il y avait de bon dans les statuts de 1869. Il voulait ramener nos écoles théologiques à l'état de l'époque de Protasov. Il proposait, par exemple, de supprimer la soutenance des thèses. C'est lui qui avait inspiré au Synode d'interdire les thèses sur les hérétiques, interdiction dont nous parlerons plus loin. Les

XIe siècle. Il se considérait lui-même, et non sans fierté, comme le dernier vrai docteur. On va voir que le règlement de 1884 a supprimé les soutenances publiques des thèses de doctorat.

membres du comité eurent fort à faire pour combattre les idées de leur président. Le projet fut étudié une fois encore par le métropolite de Moscou, Joannique. L'archevêque Savva de Tver rapporte que la rédaction corrigée n'était même pas examinée par les membres du Synode qui la signaient et l'approuvaient sans se préoccuper des détails de cette réforme si importante (cf. son *Autobiographie*, dans *Bogoslovsky Viéstnik*, 1906, juin, pp. 153-154). Une pareille négligence n'eût jamais été tolérée du vivant du métropolite Philarète.

Quels sont les mérites et les défauts respectifs des deux régimes scolaires de 1869 et de 1884 ? On ne saurait s'attendre à une réponse impartiale ou à une appréciation hors de tout conteste. Les « libéraux » ont été et demeurent jusqu'à présent adversaires intransigeants de la réforme de 1884. A leurs yeux elle fut une « marche en arrière », une réaction contre les principes des grandes réformes d'Alexandre II, etc. Ils se refusaient à admettre que le pouvoir de l'évêque fût élargi et renforcé. En réalité les recteurs des académies et des grands séminaires se sentirent mieux soutenus par le pouvoir central du Synode. Les thèses un peu « osées » étaient moins facilement approuvées par les membres de ce tribunal suprême. Un incident caractéristique de cette tension mérite d'être rapporté. En 1895, A. Spassky soutenait à Moscou sa thèse sur *La destinée historique des écrits d'Apollinaire de Laodicée*. Ce livre a beaucoup contribué aux études apollinariennes de Dräseke et Lietzmann et il fut couronné par le grand prix du métropolite Macaire. Le Synode n'y fit aucune objection et le grade scientifique fut accordé à A. Spassky. Mais en même temps les académies furent prévenues que les professeurs ne devaient pas « stimuler l'intérêt des étudiants pour l'étude de quelque hérésie ou quelque fausse doctrine »[53]. Cette mesure fut jugée ridicule dans les milieux académiques. Ce geste maladroit ne changea d'ailleurs rien. Les étudiants s'arrangeaient avec les professeurs qui s'efforçaient de camoufler le titre des thèses. C'est à cette époque que Mgr Sylvestre, recteur à Kiev, édifia sa volumineuse *Théologie dogmatique*; que A. Spassky obtint le grade de docteur pour son *Histoire des mouvements dogmatiques au IVe siècle*; que Bolotov, à Saint-Pétersbourg, poursuivait ses recherches sur l'histoire des coptes, des éthiopiens (c'est-à-dire des monophysites); qu'on publiait des articles concernant le secteur interdit des hérésies, etc.

Si l'impartialité historique et les méthodes critiques étaient peu appréciées des évêques, l'histoire avait à jamais acquis droit de cité dans le monde académique.

53. Ne possédant pas le texte intégral de cette décision synodale, que l'on pourrait trouver dans les *Procès-verbaux des séances du Conseil de l'académie de Moscou* (année 1896, pp. 34-36), je cite d'après l'article du professeur A. Lebedev, *Les conditions du développement de l'histoire de l'Église*, dans *Bogoslovsky Viéstnik*, 1907, avril, p. 718.

V. — Bilan d'un siècle d'activité

A la veille de la révolution, en 1915, il y avait en Russie : quatre académies, cinquante-huit grands séminaires et cent quatre-vingt-cinq petits séminaires, avec un total de 51.000 élèves. Le corps enseignant comptait dans l'ensemble 3.100 personnes, tous diplômés, c'est-à-dire ayant achevé le cycle du petit et du grand séminaire ainsi que de l'académie.

L'enseignement dans les petits séminaires, nous l'avons dit, durait quatre ans, après quoi les meilleurs sujets entraient au grand séminaire où ils demeuraient six ans. A la fin de la quatrième année de grand séminaire, un examen équivalent au baccalauréat leur permettait d'abandonner les études théologiques pour entrer dans une des écoles supérieures spéciales. Les deux dernières années du grand séminaire étaient consacrées aux études purement théologiques. Au terme des six années, le conseil des professeurs destinait deux à quatre séminaristes à poursuivre leurs études dans une des académies. Ces jeunes gens, envoyés par le séminaire, devaient passer un très dur concours d'entrée à cette école supérieure. On les choisissait, naturellement, parmi les meilleurs de la promotion et ils étaient, pour ainsi dire, la gloire et l'espoir du séminaire. En outre, des volontaires pouvaient, eux aussi, se présenter à ce concours dont les résultats étaient publiés, chaque année, dans les revues des académies[54].

A l'académie, un cycle de quatre années de travail assidu. Durant chacune des trois premières années, trois compositions en matières différentes et des examens de fin d'année sur toutes les disciplines enseignées. La quatrième année était consacrée à la préparation de la thèse de licence. Cette thèse présentée, le professeur de la discipline correspondante en faisait un compte rendu détaillé (souvent de cinq à dix pages) qui était publié dans la revue de l'académie. Sur une bonne cinquantaine d'étudiants ainsi diplômés un ou deux étaient admis à se préparer à une carrière scientifique supérieure. Ainsi se recrutaient les futurs maîtres et peut-être docteurs en théologie, les futurs Bolotov, Gloubokovsky, Skabalanovitch, dont les travaux scientifiques demeurent jusqu'à nos jours comme des chefs-d'œuvre. Comme on le voit, la sélection intellectuelle était sévère. On ne s'étonnera pas d'apprendre que l'épiscopat russe de l'avant-guerre (1914) ne comptait que quatre docteurs en théologie et

54. La publicité donnée à ces comptes rendus était une sanction sur la valeur de l'enseignement et l'appréciation portée par les professeurs des différents séminaires. Le nom des séminaristes n'était pas donné, mais bien celui des séminaires. Ici, c'était l'enseignement du Nouveau Testament ou de la théologie dogmatique qui laissait à désirer, les élèves jugés les meilleurs par leurs propres professeurs n'ayant pas su répondre aux questions écrites ou orales posées. Là, c'était au contraire l'histoire de l'Église ou la langue grecque. La lecture de ces comptes rendus est fort curieuse et très révélatrice.

que sur cinquante-huit recteurs de grands-séminaires, cinq seulement étaient décorés de la petite croix d'or à la boutonnière, insigne de la maîtrise[55].

Comparées aux autres sciences, les études théologiques étaient plus difficiles et l'obtention de grades plus malaisée. Les autres titres universitaires, en effet, étaient conférés par un jury

55. Rien de plus curieux ni de plus révélateur encore que l'étude des comptes rendus de thèses. Parfois le candidat était prié de remanier son travail, ce qui, dans certains cas, le découragait de poursuivre une entreprise fort risquée. Parfois, au contraire, les noms des jeunes érudits étaient inscrits de la sorte dans les annales de l'académie et leur renom s'étendait au delà de leur école. C'est ainsi que Harnack a découvert et apprécié les deux volumes de Glotpokovsky sur *Théodoret de Cyr*, présentés comme thèse de maîtrise. Le monde entier a ainsi connu que les académies russes n'étaient pas inférieures aux facultés de l'Europe occidentale. Les professeurs allemands et français admirent encore aujourd'hui les méthodes mathématiques et philologiques de Bolotov dans ses recherches historiques. Les monographies d'un Spassky sur *Apollinaire* et sur *les mouvements doctrinaux du IVe siècle* n'ont rien perdu de leur valeur scientifique. Et l'on peut, sans aucune exagération, constater que les nombreuses *Inauguraldissertationen* des universités protestantes, les thèses d'Oxford et de Sorbonne ne sont pas plus fortes que celles de Moscou et de Saint-Pétersbourg. Souvent celles-ci n'étaient accessibles qu'à la seule élite intellectuelle. On rapporte qu'après la soutenance de la thèse de M. Orlov sur le *Liber Pontificalis*, comme source de l'histoire des Papes, au terme de discussions très spécialisées et en présence de nombreux étudiants de l'académie ecclésiastique catholique de Saint-Pétersbourg, le professeur Bolotov fit au disputant cette dernière observation : « Monsieur Orlov, deux mots manquent au début de votre thèse : *für Wenige!* »

La sévérité dans l'examen des thèses est confirmée par le fait qu'il arrivait fréquemment qu'elles ne soient pas acceptées. P. S. Kazansky dut soutenir deux fois sa thèse de doctorat (en 1872 et 1873) : *Histoire du monachisme orthodoxe en Orient*. Il faut noter que l'auteur fut pendant plus de trente ans professeur à Moscou et maître en théologie. De même Th. Blagovidov a présenté deux fois, à Kazan, sa thèse de doctorat sur *Les procureurs généraux du Synode au XVIIIe siècle*. Il n'obtint enfin son titre qu' « à la majorité des voix ». Le P. J. Popov n'obtint pas son grade de maître pour l'ouvrage présenté en 1898 : *Le lamaïsme, son histoire et sa doctrine*. Il dut présenter huit ans plus tard un autre travail : *Analyse critique des principes fonciers du lamaïsme par rapport à la doctrine chrétienne*. Le vieux professeur M. Olesnitsky s'est présenté au doctorat à Kiev en 1896 avec son *Système de théologie morale;* l'académie où il enseignait depuis de nombreuses années ne le lui accorda pas. Olesnitsky se présenta à Moscou : même échec. Ce n'est qu'en 1904 qu'il obtint son grade à Saint-Pétersbourg. Le P. Lachkarev, lui aussi professeur à Kiev, présenta deux fois sa thèse : *Principes du Droit canon*, à Kiev d'abord en 1887, puis à Kazan. Le titre désiré ne lui fut pas donné. Le manuel de *Théologie dogmatique* du P. N. Malinovsky, recteur du grand séminaire de Vologda, présenté comme thèse de doctorat, n'eut pas de succès à Moscou en 1913. La thèse de S. Biélokourov, *La Bibliothèque des tsars de Moscou au XVIe siècle*, fut refusée comme ne comportant « pas assez d'éléments théologiques » (Moscou, 1898). Il en fut de même pour la thèse de A. Granovsky sur le *Livre de la Sagesse*, l'auteur s'y occupant surtout de finesses philologiques. L'étude de S. Savinsky, *Le Sermon eschatologique de Notre-Seigneur* (Kiev, 1906), ne fut acceptée comme thèse que dans sa seconde édition. La thèse de P. Sokolov, *Les Agapes dans le christianisme primitif* (Moscou, 1906), fut écartée. L'académie de Kazan découvrit des idées hétérodoxes dans la thèse de I. Lioutzernov, qui traitait certaines questions pastorales et doctrinales dans un sens rationaliste; le pauvre aspirant ne trouva rien de mieux que de renier l'Orthodoxie et de passer chez les Vieux-croyants schismatiques (*Staroviéry*). Et cette liste n'est pas complète.

de professeurs compétents sans qu'il soit question d'approbation d'aucun Ministère ou de quelque instance supérieure que ce soit. Les thèses présentées devant les académies ecclésiastiques, dûment soutenues et reconnues dignes du grade convoité, devaient encore être soumises au jugement supérieur du Synode et approuvées par lui. Celui-ci en confiait l'examen à un évêque diocésain, membre ou non du Synode, qui la jugeait du point de vue de l'orthodoxie. Ce n'est qu'après ce *nihil obstat* que le *magister* ou le *doctor theologiae* pouvait porter son titre. Si le délégué du Synode soulevait quelque objection, la thèse, si qualifiée qu'elle ait été jugée du point de vue scientifique, n'obtenait pas pour son auteur le titre postulé[56]. Ce n'était pas là exigence trop rigoureuse car c'est au pouvoir ecclésiastique qu'il appartient de se prononcer sur la vérité confessionnelle. Les professeurs « libéraux » critiquaient souvent ces décisions synodales, se moquant même de l'incompétence des évêques auxquels on confiait l'examen des thèses après leur soutenance[57]. Mais dans la plupart des cas une telle critique n'était pas justifiée. Ces professeurs avaient sans doute raison d'insister sur la nécessité de la liberté de la critique historique : à craindre la vérité historique on ne pourrait jamais établir une étude impartiale et un jugement indiscutable. Mais autres sont les vérités doctrinales, les dogmes et les principes de l'Orthodoxie : il appartient aux membres du Synode de se prononcer à leur sujet et de ne pas permettre aux professeurs trop audacieux des conclusions hétérodoxes.

Le bilan de ce siècle d'activité pédagogique se révèle parti-

56. E. Akvilonov dut présenter deux fois se thèse sur *La Doctrine de l'Église* (Saint-Pétersbourg, 1894 et 1896). N. Strakhov soutint lui aussi deux fois sa thèse sur *Le Sacrement de mariage* (1893 et 1895). Ce n'est qu'après six ans que N. Kapterev obtint le titre de docteur pour son ouvrage sur *Les relations entre la Russie et le patriarcat de Jérusalem* (en 1885 et 1891). Le Synode ne confirma pas le titre de docteur de A. Klitine pour son *Histoire des religions* (Odessa, 1910). Ivan Karabinov dans sa thèse, *L'anaphore, prière eucharistique* (Saint-Pétersbourg, 1908) traitait son sujet d'une façon trop radicale et protestante; cette thèse ne fut pas reçue et l'auteur n'obtint son titre que deux ans plus tard grâce à un autre ouvrage sur *Le Triodion* (1910). Le cas le plus caractéristique est sans doute celui de la thèse de Dr Konovalov, *L'extase religieuse dans les sectes mystiques russes* (Moscou, 1908) où l'auteur rapproche de la glossolalie apostolique les phénomènes physiologiques malsains des membres de ces sectes. Une thèse pareille ne pouvait être jugée favorablement par les membres du Synode. Après ce verdict négatif, Konovalov fut considéré aussitôt comme une victime de « l'esprit réactionnaire » et recommandé partout comme un « savant impartial », etc. Citons encore, pour terminer cette liste très incomplète, ce cas un peu spécial. A. Kotovitch présenta une thèse, *La censure religieuse en Russie, 1795-1855*. L'académie de Saint-Pétersbourg lui décerna le titre de maître en théologie, mais ce titre ne fut pas confirmé par le Synode. Chose curieuse, l'auteur, pour le même travail, reçut de l'Académie Impériale des Sciences le *Grand-Prix comte Dimitri Tolstoï* (1911) et une médaille d'or...

57. A. P. Lebedev, par exemple. Voir son article, déjà cité, dans *Bogoslovsky Viéstnik*, 1907, avril, pp. 705-723. Voir aussi sa dernière conférence aux étudiants de l'académie de Moscou, le 13 janvier 1896, dans *Bogoslovsky Viéstnik*, 1907, juin, pp. 401 et suiv.

culièrement positif. Parti de zéro, ou peu s'en faut, en 1809, on avait abouti en 1914 à des résultats fort remarquables. Un réseau d'écoles : primaires, secondaires et supérieures; un personnel pédagogique expérimenté; une littérature scientifique soigneusement élaborée : manuels, cours, éditions de textes, traductions des Pères (celles de l'Académie de Moscou comprenant plus de 80 volumes); système d'enseignement rigoureusement mesuré et vérifié. La société russe pouvait s'alimenter à une littérature chrétienne recherchée et variée, depuis les petits livres de piété jusqu'aux monographies très spéciales sur les problèmes d'Ecriture sainte, de dogme, d'histoire, de patrologie et de liturgie. Quatre revues, éditées par les professeurs des académies, présentaient en 12 fascicules, sur 300 à 400 pages, des articles sur les questions les plus différentes.

Le plus important est sans doute le système pédagogique lui-même. A côté des écoles publiques (gymnases classiques, écoles professionnelles, etc.) les séminaires suivaient leur marche indépendante. Comme nous l'avons noté, après la quatrième année d'enseignement les séminaristes pouvaient abandonner les études de théologie pour entrer dans les écoles supérieures spéciales. Mais d'autre part, les portes des académies n'étaient pas fermées à ceux qui n'avaient pas suivi les cours d'un séminaire. Fait significatif : dans toutes les écoles, même non théologiques, dans le domaine des lettres comme dans celui des sciences, les anciens séminaristes étaient toujours mieux préparés que les autres. Bonne formation en littérature russe, connaissance fondamentale des langues classiques, enseignement consciencieux des disciplines philosophiques (psychologie, logique, histoire de la philosophie) comme aussi des mathématiques, faisaient des anciens séminaristes des candidats imbattables dans tous les concours. Ils avaient reçu une meilleure formation intellectuelle.

Lorsqu'après les deux réformes de 1869 et de 1884 un nombre assez considérable de candidats se présentaient aux examens d'entrée des académies sans être passés par le cycle des séminaires, ils n'atteignaient jamais au niveau de ceux qui sortaient de ces établissements. Bien que les professeurs fussent toujours plus indulgents à leur égard, la différence était évidente à leur détriment[58].

58. En 1893 se présentèrent à l'académie de Saint-Pétersbourg sept bacheliers à côté de cinquante ou soixante séminaristes. Le professeur A. I. Ponomarev était frappé de leur incapacité de penser logiquement. Le professeur N. Gloubokovsky constate la même chose. A l'examen d'entrée de 1897 à la même académie, le professeur A. Bronzov déclare dans son compte rendu : « On doit noter que les élèves des gymnases ne sont pas aptes à suivre les cours des académies; leur préparation philosophique et théologique est nulle, tandis que leur formation littéraire est misérable. » On constate le même résultat dans les autres académies. Même dans les universités, les anciens séminaristes étaient souvent les premiers, passant leurs examens avec mention *cum eximia laude*. Voir à ce sujet : A. Chostine, *En marge de la réforme de*

La valeur des études théologiques en Russie trouvait un écho au delà des frontières. Les Orthodoxes du Proche-Orient, privés de la pleine liberté religieuse sous le joug turc, venaient en grand nombre se former dans nos écoles, seule source de leur alimentation spirituelle. Pendant tout le XIXe siècle la Russie fut, pour ces populations, l'unique foyer de formation théologique, l'enseignement théologique supérieur n'existant guère dans les pays balkaniques et l'université d'Athènes ne pouvant, à elle seule, suffire à tous ces besoins.

Parmi les personnalités éminentes de l'Eglise grecque, citons Théoclite Vimvos (1832-1903), professeur à l'université d'Athènes puis archevêque de Mantinie, ancien élève de l'académie de Saint-Pétersbourg (1857); Chrysostome Papadopoulos (1868-1938) professeur à la même université, historien érudit, devenu archevêque d'Athènes et primat de Grèce, ancien élève de Saint-Pétersbourg (1895); le professeur Grégoire Papamikhaïl (1875-1956), membre de l'académie d'Athènes, théologien éminent qui, après ses études à l'académie de Saint Pétersbourg en 1905, fut reçu maître en théologie à la même école (1912) pour sa thèse sur *Grégoire Palamas*.

Le métropolite Michel Iovanovitch (1826-1898), primat de l'Eglise serbe, connu pour sa lutte contre le pouvoir séculier, fut élève de l'académie de Kiev (1853); Varnava Rositch, patriarche-martyr de Serbie, a fait ses études à l'académie de Pétersbourg en 1905. Un grand nombre d'évêques de l'Eglise serbe ont reçu leur formation dans les académies russes. Le P. Douchan Iakchitch, professeur à Belgrade, a obtenu à l'académie de Saint-Pétersbourg le grade de maître en théologie (1913). On ne doit pas oublier Philarète Skriban (1811-1873), évêque de Stavroupoli en Roumanie, ancien élève de Kiev (1841). Anthyme Tchalikov (1816-1888), après ses études à l'académie de Moscou (1851), fut recteur de l'école théologique de Halki (Constantinople) puis exarque de Bulgarie.

Ce sont là les plus connus parmi les élèves des écoles théologiques russes. La guerre de 1914-1918 a apporté aux peuples slaves la liberté politique. Des écoles supérieures de théologie furent créées dans les nouveaux Etats : une faculté de théologie naquit à Belgrade, une autre à Sofia, une troisième à Salonique, les facultés se sont multipliées en Roumanie. Mais l'origine de la formation théologique dans ces pays remonte à leur sœur aînée, la Russie d'avant la révolution. La guerre de 1914 fut néfaste pour l'empire russe, mais le souvenir de l'influence spirituelle de l'Eglise russe est profondément enraciné dans la conscience de tous les pays Orthodoxes du Proche-Orient.

Institut Saint-Serge, Paris.

ARCHIM. CYPRIEN KERN.

notre enseignement secondaire, dans *Bogoslovsky Viéstnik*, 1902, avril, pp. 788-807, où nous avons puisé les données ci-dessus.

APPENDICE I

Liste des principaux docteurs en théologie jusqu'en 1869, en Russie

1. Métropolite Ambroise (Podobiédov), 1814.
2. Archevêque Michel (Desnitsky), 1814.
3. Archevêque Séraphim (Glagolevsky), 1814.
4. Archimandrite Philarète (Drozdov), 1814.
5. Archimandrite Philarète (Amphitéatrov), 1814.
6. Archimandrite Innocent (Smirnov), 1814.

Ce grade fut conféré à ces six prélats en récompense de leur participation à la réorganisation des écoles. Nous voyons ensuite :

7. Archimandrite Grégoire (Postnikov), recteur de l'*Académie de Saint-Pétersbourg* et futur métropolite de la même ville, pour ses travaux pédagogiques, 1817.

8. P. Gérasime Pavsky, hébraïste érudit, pour ses travaux de traduction de l'Ancien Testament, 1821.

9. Archimandrite Cyrille (Bogoslovsky-Platonov) et

10. Archimandrite Moïse (Bogoslovsky-Platonov),

tous deux en récompense des services rendus comme recteurs d'Académie, 1822.

11. Archimandrite Polycarpe (Goïtannikov), recteur de l'*Académie de Moscou*, pour ses travaux théologiques, 1822.

12. P. Jean Kotchétov, pour son cours de théologie morale, 1823.

13. Archimandrite Innocent (Borisov), pour ses travaux théologiques, 1828.

14. P. Jean Skvortsov, pour ses travaux critiques sur la philosophie de Kant, 1833.

15. P. Basile Bajanov, pour ses travaux théologiques, 1837.

16. P. Pierre Ternovsky, pour son enseignement à l'*Académie de Moscou*, 1837.

17. Archimandrite Antoine (Amphitéatrov), pour ses travaux théologiques, 1848.

18. Professeur Sylvestre Gogotzky, 1850.

19. Archimandrite Jean (Sokolov), pour ses écrits canoniques, 1853.

20. Archimandrite Cyrille (Naoumov), pour son cours de théologie pastorale, 1857.

21. M. Georges Mavrocordato, professeur à l'*Université d'Athènes*.

22. Archimandrite Macaire (Boulgakov), auteur d'ouvrages de théologie dogmatique et d'histoire de l'Église russe.

23. Archevêque Anatole (Martynovsky), 1859.

24. P. Michel I. Bogoslovsky, pour ses écrits théologiques, 1859.

25. Archimandrite Philarète (Goumilevsky), pour ses nombreux travaux de théologie dogmatique, de patrologie, d'hymnographie et d'histoire de l'Église, 1860.

26. P. Nazaire Thavorov, pour ses travaux dans le domaine de l'éloquence sacrée, 1862.

27. P. Alexandre Gorsky, recteur de l'*Académie de Moscou*, pour ses travaux historiques et dogmatiques et pour ses recherches paléographiques, 1865.

28. P. Vladimir Guettée, prêtre catholique-romain qui se convertit à l'Orthodoxie.

APPENDICE II

Listes complètes des recteurs des quatre Académies ecclésiastiques de Russie

A. Académie de Saint-Pétersbourg

1.	Archimandrite Eugraphe (Mouzalevsky-Platonov)	1809
2.	— Serge (Krylov-Platonov)	1809-1812
3.	— Philarète (Drozdov)	1812-1819
4.	— Grégoire (Postnikov)	1819-1826
5.	— Jean (Dobrozrakov)	1826-1830
6.	— Smaragde (Kryjanovsky)	1830-1831
7.	— Benedict (Grigorovitch)	1831-1833
8.	— Vital (Sépétev)	1833-1837
9.	— Nicolas (Dobrokhotov)	1837-1841
10.	— Athanase (Drozdov)	1841-1847
11.	— Eusèbe (Orlinsky)	1847-1850
12.	— Macaire (Boulgakov)	1851-1857
13.	— Théophane (Govorov)	1857-1859
14.	— Nectaire (Nadejdine)	1859-1860
15.	— Joannique (Roudnev)	1860-1864
16.	— Jean (Sokolov)	1864-1866
17.	Archiprêtre Jean Ianichev	1866-1883
18.	Évêque Arsène (Briantzev)	1883-1887
19.	— Antoine (Vadkovsky)	1887-1892
20.	Archimandrite Boris (Plotnikov)	1892-1893
21.	Évêque Nicandre (Moltchanov)	1893-1895

22.	—	Jean (Kratirov)	1895-1899
23.	—	Boris (Plotnikov)	1899-1901
24.	—	Serge (Stragorodsky)	1901-1905
25.	—	Serge (Tikhomirov)	1905-1908
26.	—	Théophane (Bystrov)	1909-1910
27.	—	Georges (Iarochevsky)	1910-1913
28.	—	Anastase (Aleksandrov)	1913-1917

B. Académie de Moscou

1.	Archimandrite	Siméon (Krylov-Platonov)	1814-1816
2.	—	Philarète (Amphitéatrov)	1816-1819
3.	—	Cyrille (Bogoslovsky-Platonov)	1819-1824
4.	—	Polycarpe (Goïtannikov)	1824-1835
5.	—	Philarète (Goumilevsky)	1835-1841
6.	—	Eusèbe (Orlinsky)	1841-1847
7.	—	Alexis (Rjanitzine)	1847-1853
8.	—	Eugène (Sakharov-Platonov)	1853-1857
9.	—	Serge (Liapidevsky)	1857-1861
10.	—	Savva (Tikhomirov)	1861-1862
11.	Archiprêtre	Alexandre Gorsky	1862-1875
12.	Archimandrite	Michel (Louzine)	1876-1877
13.	Archiprêtre	Serge K. Smirnov	1877-1886
14.	Archimandrite	Christophe (Smirnov)	1886-1890
15.	—	Antoine (Khrapovitzky)	1891-1895
16.	Évêque	Laurent (Nékrasov)	1895-1898
17.	—	Arsène (Stadnitzky)	1898-1903
18.	—	Eudokim (Mestchersky)	1903-1909
19.	—	Théodore (Pozdéévsky)	1909-1917

C. Académie de Kiev

1.	Archimandrite	Moïse (Antipov)	1819-1824
2.	—	Mélèce (Léontovitch)	1824-1827
3.	—	Cyrille (Kounitzky)	1827-1828
4.	—	Platon (Bérézine)	1828
5.	—	Smaragde (Kryjanovsky)	1828-1830
6.	—	Innocent (Borisov)	1830-1839
7.	—	Jérémie (Soloviev)	1839-1841
9.	—	Antoine (Amphitéatrov)	1851-1858
10.	—	Izrael (Loukine)	1858-1859
11.	—	Joannique (Roudnev)	1859-1860
12.	—	Philarète (Philarétov)	1860-1877
13.	—	Michel (Louzine)	1878-1883

14.	Évêque Sylvestre (Malévansky)	1883-1898
15.	— Dimitri (Kovalnitzky)	1898-1902
16.	— Platon (Rojdestvénsky)	1902-1907
17.	— Théodose (Oltarjevsky)	1907-1909
18.	— Innocent (Iastrébov)	1910-1914
19.	— Basile (Bogdachevsky)	1914-1917

D. Académie de Kazan

1.	Archimandrite Jean (Obolensky)	1842-1844
2.	— Grégoire (Mitkévitch)	1844-1851
3.	— Parthène (Popov)	1852-1854
4.	— Agathange (Soloviev)	1854-1857
5.	— Jean (Sokolov)	1857-1864
6.	— Innocent (Novgorodov)	1864-1868
7.	— Nikanor (Brovkovitch)	1868-1871
8.	Archiprêtre Alexandre Vladimirsky	1871-1895
9.	Évêque Antoine (Khrapovitzky)	1895-1900
10.	— Alexis (Moltchanov)	1900-1905
11.	— Alexis (Dorodnitzine)	1905-1909
12.	— Théodose (Oltarjevsky)	1909-1912
13.	— Anastase (Aleksandrov)	1912-1913
14.	— Anatole (Grisiouk)	1913-1917

La renaissance de communautés « cénobitiques » dans le protestantisme contemporain

Depuis quelques années on peut suivre dans le protestantisme européen une évolution assez sensible, qui se traduit par la redécouverte de certaines valeurs chrétiennes, dont la Réforme et les confessions qui en sont issues avaient plus ou moins négligé l'importance et la signification, pour des raisons d'ailleurs complexes et variées.

Parmi ces valeurs il faut compter la vie *cénobitique*, ou la vie communautaire *régulière*. C'est un fait que la Réforme a abouti pratiquement à la disparition de cette forme de vie chrétienne, sous l'action des critiques souvent violentes dont *l'institution monastique* a été l'objet de la part des Réformateurs. Mais dès le siècle dernier dans l'anglicanisme, et à notre époque, dans diverses confessions protestantes, se sont fondées des communautés « régulières », de types extrêmement variables, en lesquelles des chrétiens viennent répondre à un appel du Seigneur à le servir dans l'Eglise, d'une manière qui apparait de plus en plus comme nécessaire dans le monde d'aujourd'hui.

Après avoir présenté deux réalisations de vie cénobitique, l'une en France, groupant des hommes, l'autre en Allemagne, groupant au contraire des femmes, nous voudrions ici montrer l'importance que prennent du point de vue œcuménique la formation et le développement de ces communautés.

La communauté des Frères de Taizé

Aucun lecteur d'*Istina* n'ignore l'existence de la communauté des Frères de *Taizé*. Nous pourrons donc nous contenter d'en rappeler ici brièvement les traits essentiels.

C'est en 1940 que Roger Schutz, alors responsable de la *Fédération chrétienne des étudiants* à Lausanne, vint s'installer dans le petit village de Taizé, « afin de situer au sein de la détresse même des hommes le cœur d'une action spirituelle ». Dans la maison que les frères occupent encore maintenant, Roger Schutz se mit au service des misères sans nombre que la guerre et l'occupation créaient en France en 1940, surtout pour les Israélites. La fin du régime de non-occupation du sud de la France, en novembre 1942, rendit impossible la prolongation de cette première forme de présence spirituelle à Taizé. Roger Schutz de nouveau en Suisse, à Genève, commença alors avec deux premiers frères une expérience de vie commune étroite. Deux ans plus tard, en 1944, les frères purent s'installer de nouveau dans la maison de Taizé.

La communauté devait rapidement s'agrandir. En 1945, elle comptait quatre frères. A Pâques 1949, date de la première profession, il y avait sept frères. Actuellement ils sont une trentaine.

La communauté a cherché sa voie : réaliser dans les églises de la Réforme une vie contemplative, accomplissant ainsi le service de la prière, ou bien, porter dans le monde tel qu'il est, et particulièrement là où la Parole de Dieu ne retentit pas à l'heure actuelle, le témoignage de la présence de Jésus-Christ ? Peu à peu la vocation des frères s'est précisée nettement dans le sens d'une *présence au monde*, qui exige elle-même une intensité de prière, que la communauté résidante est appelée en tout premier lieu à remplir, et que chaque frère doit maintenir avec une très grande souplesse d'adaptation, dans les différentes situations où il se trouve. A Taizé même la journée de travail (au moins huit heures) est encadrée par deux offices communs, composés surtout de psaumes et de lectures bibliques, de quelques cantiques, et d'une partie de prière « libre », et coupée à midi par un moment d'intercession silencieuse en commun. En dehors de ces temps de prière, et des repas que les frères prennent bien entendu en communauté, chacun se rend à son travail : celui-là à la ferme, celui-ci à la poterie, un autre auprès de ses malades, un autre encore à sa table de travail et à son étude théologique, etc. D'autres frères, en plus grand nombre, sont absents : ils sont en mission dans le monde : frères ouvriers en usines, frères en Afrique, au milieu des indigènes, frères animateurs d'un foyer d'étudiants chrétiens, en Allemagne, etc. Ces frères missionnaires reviennent fréquemment à Taizé reprendre quelque temps la vie de la communauté. Dans les différents secteurs de leur activité, ils demeurent toujours en contact étroit avec le centre, dont ils ne sont que les envoyés : ils incarnent dans tel ou tel milieu, auprès de telle ou telle misère, la présence même de la communauté comme *signe du Royaume*.

C'est là en effet la première et la plus fondamentale raison

d'être de Taizé : c'est une communauté cénobitique, c'est-à-dire un *signe*. Comme l'écrit avec raison le frère prieur, Roger Schutz, dans un récent article de *Verbum Caro* :

> Une communauté cénobitique est un *signe*. Elle n'a pas d'abord à prêcher, à dire des paroles ou à faire des œuvres. Elle doit d'abord exister comme signe dans l'Eglise et dans le monde. Un signe ne s'écoute pas; pas plus il ne s'imite. Un signe frappe et oriente vers le signifié qui agit alors en chacun, produisant les chocs et les décisions nécessaires[1].

Que ce soit à Taizé même, ou que ce soit en chacun de ses membres en mission, tel est d'abord le sens de la communauté[2].

C'est à partir de cette signification fondamentale et pour réaliser une communauté cénobitique que les frères ont peu à peu mis au point une *Règle*, qui n'est pas à comprendre comme un règlement, mais plutôt comme un programme de vie. Il est d'ailleurs à remarquer que les grands fondateurs d'ordres religieux ont écrit leur règle tout à fait dans le même esprit.

Cette règle comporte trois éléments principaux, qui font l'objet de la part des frères d'un engagement, qui les lie les uns au autres d'une manière définitive : la communauté des biens, le célibat, l'acceptation d'une autorité. Sans ce triple engagement, il n'est pas possible, aux yeux des frères, qu'existe une communauté cénobitique véritable. Il faut en effet le souligner : les frères n'ont pas cherché à imiter les points fondamentaux de la vie religieuse catholique traditionnelle : pauvreté, chasteté, obéissance. Ils ont voulu vivre l'Evangile en communauté totale, et ont été amenés à constater que ce n'était

1. Roger Schutz, *Naissance de communautés dans les Églises de la Réforme*, in *Verbum Caro*, vol. IX, 1955, n° 33, pp. 14-27.

2. Au contraire, si la communauté n'est conçue qu'en fonction d'un but précis et particulier à remplir, tel ou tel service déterminé, il n'est alors pas possible d'en comprendre profondément le sens et la valeur. A cet égard, il nous semble que l'article de Hébert Roux, *Note sur les communautés et les vœux dans la perspective d'une théologie biblique et réformée*, in *Foi et Vie*, 54e année, n° 2, mars-avril 1956, pp. 114-129, est très significatif : voulant définir la communauté et en justifier l'existence uniquement par rapport à un *service* extérieur à elle-même, l'auteur se condamne à en méconnaître la valeur propre, et à ne pas comprendre les exigences (par exemple l'engagement définitif) qu'elle implique. Mais sans doute, ce sont des réalités qui ne sont sensibles qu'à ceux qui les vivent, comme le manifeste d'une façon si intéressante l'article d'André de Robert, dans le même numéro de *Foi et Vie*, pp. 108-113; cf. par exemple ces quelques lignes, p. 110 : « ... Il est instructif de constater... que l'exercice même de cette vie communautaire, conçue d'abord comme un simple moyen, révèle et dégage une réalité spirituelle de la vie en commun, une qualité originale de cohésion que nous n'avions pas en vue au départ, mais qui s'impose comme un fait en soi et conduit d'ailleurs tout naturellement à l'établissement de règles acceptées par tous... », et encore p. 112 : « Les intérêts de ce service particulier, comme aussi *la pratique de la vie en commun* (c'est nous qui soulignons) dont nous faisons l'expérience, nous incitent et même nous contraignent d'envisager l'institution d'un acte de consécration par lequel nous reconnaissons que Dieu nous a donné la forme et la place de notre ministère et grâce auquel nous savons que nous pouvons compter les uns sur les autres. »

pas possible sans ces engagements de la communauté de biens, du célibat, et de l'acceptation d'une autorité.

Sans aucun doute, c'est la lecture attentive et méditée de la *Règle de Taizé* qui permettrait le mieux de se rendre compte exactement de ce que les frères entendent par ces trois engagements. Qu'il suffise ici de citer quelques passages de la Règle, qui montreront qu'elle retient, pourrait-on dire, ce qu'il y a de plus positif dans la conception traditionnelle de la vie religieuse :

La pauvreté n'a pas de vertu en elle-même. Le pauvre de l'Evangile apprend à vivre sans assurance du lendemain, dans la joyeuse confiance qu'à tout il sera pourvu. L'esprit de pauvreté ne consiste pas à faire misérable mais à tout disposer dans la beauté simple de la création. L'esprit de pauvreté est de vivre dans l'allégresse de l'aujourd'hui. S'il y a gratuité pour Dieu à dispenser les biens de la terre, il y a grâce pour l'homme à donner ce qu'il a reçu[3].

Sans doute cette communauté de biens n'exclut pas la pauvreté effective; mais là n'est pas l'essentiel[4]. Il s'agit avant tout de vivre humblement dans la confiance filiale envers notre Père du ciel.

Mais si, comme Israël, tu réserves pour le lendemain le pain venu du ciel, si tu élabores des projets d'avenir, tu risques de surtendre en vain les frères dont la vocation est de vivre dans le moment présent[5].

Pratiquement cette pauvreté s'incarne dans le fait que les frères gagnent leur vie par leur travail. C'est, à leurs yeux, un moyen objectif et authentique de communier au monde des hommes d'aujourd'hui; moyen dont ils ne comprendraient pas que leur vocation les dispense, bien au contraire.

Enfin la mise en commun de toutes choses ne doit pas s'entendre seulement des biens matériels, mais aussi des biens spirituels : c'est la réalisation de ce que la tradition monastique et régulière appelle « chapitre », et que la Règle présente ainsi :

Dans la transparence de l'amour fraternel, reconnais simplement tes faux pas, mais n'en prends pas prétexte pour discerner ceux des autres.

3. *La Règle de Taizé*, pp. 54-55.

4. Nous sommes volontiers d'accord sur la présentation très positive donnée à la *pauvreté* sous ce nom de *communauté de biens*. Et la distinction entre *misère* et *pauvreté* est familière à la réflexion catholique sur la vie religieuse. Peut-être un aspect n'est pas suffisamment mis en lumière, qui nous paraît cependant de grande importance : c'est qu'il ne peut y avoir de pauvreté *en esprit* qui soit authentique si elle ne s'incarne pas dans un certain dénuement et un certain manque, disons une pauvreté effective. Sur ce point peut-être la réflexion spirituelle des frères de Taizé pourrait être poussée plus loin et leur faire sentir et réaliser concrètement des dimensions nouvelles de la pauvreté évangélique.

5. *Règle*, pp. 53-54.

Où ils se trouvent, les frères pratiquent entre eux le partage bref et fréquent[6].

La transparence réciproque est à mettre en relation avec la pureté de cœur qui doit sous-tendre l'engagement du célibat :

La pureté de cœur est en rapport étroit avec la transparence. Pas d'étalage de tes difficultés, mais pas non plus de fermeture comme si tu étais un surhomme exempt de combats[7].

Le mariage chrétien est lui aussi une vocation de pureté et de don de soi. Le célibat comme le mariage ne prennent leur valeur authentique en christianisme que dans cette perspective du don de soi :

Si le célibat apporte une plus grande disponibilité pour s'occuper des choses de Dieu, il ne peut être accepté que *pour se donner davantage au prochain avec l'amour même du Christ*[8].

Notre célibat ne signifie ni rupture des affections humaines, ni indifférence, mais il appelle la transformation de notre amour naturel. Seul le Christ opère la conversion des passions en amour total pour le prochain. Quand l'égoïsme des passions n'est pas dépassé par une générosité croissante, quand le cœur n'est pas constamment rempli d'un immense amour, tu ne peux plus laisser le Christ aimer en toi et ton célibat te devient pesant.

Cette œuvre du Christ en toi réclame infiniment de patience[9].

La pureté de cœur ne se vit que dans l'oubli spontané et joyeux de soi afin de donner sa vie pour ceux qu'on aime. Et ce don de soi suppose l'acceptation d'une sensibilité souvent meurtrie.

Il n'y a pas d'amitié sans souffrance purificatrice.

Il n'y a pas d'amour du prochain sans la croix. La croix seule donne de connaître l'insondable profondeur de l'amour[10].

Les frères tiennent à souligner qu'ils répondent par cet engagement du célibat à une *vocation personnelle* et *communautaire*, qui ne saurait aucunement diminuer à leurs yeux la valeur du mariage chrétien. Pour eux, aussi bien le mariage chrétien indissoluble que le célibat « pour le Royaume des cieux », doivent être des *signes* et des *absolus* chrétiens, qui correspondent l'un et l'autre à un appel particulier du Seigneur, à une vocation. Entre la vocation au mariage et la vocation au célibat, il n'y a pas à leurs yeux de hiérarchie à établir : l'une et l'autre viennent du Seigneur et signifient sa présence au milieu du monde dominé par l'impureté et la division.

Enfin la communauté ne peut exister que si se réalise en

6. *Règle*, pp. 41-42.
7. *Règle*, p. 51.
8. C'est nous qui soulignons.
9. *Règle*, p. 50.
10. *Règle*, p. 52.

elle un principe d'ordre : l'autorité. Le frère prieur a charge de mener la communauté et chacun des frères à la recherche du Christ, en maintenant la continuité et l'unité :

Sans unité d'esprit, il n'y a pas d'espoir d'un service audacieux et total de Jésus-Christ. L'individualisme désagrège et arrête la communauté dans sa marche.

Le prieur suscite l'unité dans la communauté [11].

Le prieur reste soumis aux mêmes faiblesses que ses frères. Si ceux-ci l'aiment pour ses qualités humaines, ils risquent de ne plus l'accepter dans sa charge quand ils discernent son péché [12].

Prendre les décisions est une charge redoutable pour le prieur.

Dans cette direction des âmes, qu'il veille à ne pas asservir, mais à édifier tout le corps dans le Christ [13].

Pour ne pas favoriser l'esprit de surenchère, le prieur a charge devant son Seigneur de prendre la décision sans être lié par une majorité. Dégagé des pressions humaines, il écoute le plus timide avec la même attention que le frère plein d'assurance. S'il se rend compte du manque d'entente profonde sur une question importante, qu'il réserve son jugement et prenne, afin d'avancer, une décision provisoire, quitte à y revenir par la suite; car l'immobilité est une désobéissance pour les frères en marche vers le Christ. Le prieur connaît mieux les capacités de chacun; s'il s'agit de donner une responsabilité à un frère, il le propose en premier [14].

Le conseil est formé des frères ayant fait profession [15].

Le but du conseil est de rechercher toute la lumière possible sur la volonté du Christ pour la marche de la communauté. La première démarche est donc de faire silence en soi pour se disposer à écouter son Seigneur.

Rien n'est plus nuisible au jugement objectif que les liens des affinités particulières... Rien n'est plus contraire à l'esprit du conseil qu'une recherche non purifiée par le seul désir de discerner le dessein de Dieu [16].

Qu'on excuse ces nombreuses citations; à vrai dire, c'est toute la règle qu'il faudrait pouvoir citer et commenter, car c'est elle qui exprime au mieux ce que veut être la communauté de Taizé.

Que sera l'avenir de cette cellule si vivante que travaille l'Esprit du Seigneur Jésus ? Que deviendront cette fraîcheur et cette liberté, si caractéristiques de cette communauté, après dix, vingt, trente ans et plus d'existence ? On pense non sans un serrement de cœur aux débuts si enthousiastes et si « fervents » de tous les grands ordres religieux catholiques, et à ce que la plupart d'entre eux ont accumulé, la toute première génération une fois passée, de lourdeurs et de scléroses...

Mais sans doute cette question n'a pas à être posée. Ce qui

11. *Règle*, p. 57.
12. *Règle*, p. 59
13. *Règle*, p. 60.
14. *Règle*, pp. 27-28
15. *Règle*, p 28.
16. *Règle*, pp. 25-26.

importe c'est le témoignage actuel que porte la communauté : elle est un signe et donc une question aussi bien pour les confessions protestantes et pour la chrétienté que pour le monde lui-même.

La communauté des Sœurs de Darmstadt

L'Allemagne évangélique connaît aussi des réalisations de vie religieuse et cénobitique : ainsi la *Christusbruderschaft* de Selbitz, en Bavière, au nord de Nuremberg, ou encore le « *Brüderchor* » *de la Croix de Jésus-Christ*, de Auerbach, au nord de Heidelberg, etc. Parmi toutes ces réalisations cependant, la plus remarquable semble bien être celle des *Sœurs œcuméniques de Marie* à Darmstadt (*Oekumenische Marienschwesternschaft*). Nous allons nous y arrêter quelques instants.

La supérieure-fondatrice de la communauté, Mutter M. Basilea Schlink, vient de publier un petit ouvrage, dans lequel elle explique elle-même la fondation et la raison d'être des *Marienschwestern*[17].

D'après cette présentation, la toute première origine de la communauté remonte à un cercle biblique de jeunes filles, un M.B.K., selon la manière la plus courante de parler (*Mädchen Bibel Kreis*), dont Mlle Klara Schlink et son amie Mlle Erika Madauss prirent la direction et la responsabilité, à la demande de quelques jeunes filles de Darmstadt. C'était en 1936. En quelques mois le cercle prit une très grande extension, avec un nombre de participantes dépassant la centaine. C'est dans ce cercle que s'éveillèrent les premières vocations religieuses; aucune jeune fille pourtant n'avait jamais eu cette idée au début de sa participation aux activités du cercle. Dans l'Allemagne nazie de ces années-là, un cercle nombreux, se réunissant régulièrement, devait attirer les soupçons; malgré les nombreuses difficultés et l'opposition des pouvoirs publics, le cercle put se réunir sans interruption jusqu'à l'événement le plus marquant de la préhistoire de la communauté : le bombardement de la ville de Darmstadt, dans la nuit du 11 au 12 septembre 1944. En quelque vingt minutes, la ville fut transformée en un amas de ruines. Les *sœurs* membres de ce M.B.K. prirent subitement conscience alors du jugement de Dieu sur elles-mêmes, sur leur ville, sur leur pays, qui s'exprimait dans ce désastre effroyable. Ce fut pour elles l'occasion d'une toute nouvelle compréhension des exigences de Dieu sur chacune d'elle. Personne n'est pur devant Dieu : chacun est appelé alors à la repentance, à la réparation et à l'intercession. Elles découvrirent là l'appel du Seigneur à achever en elles ce qui manque à la Passion du

17. *Oekumenische Marienschwesternschaft. Weg und Auftrag.* Brochure illustrée de 72 pages, éditée et imprimée par les Sœurs elles-mêmes.

Christ pour son Corps déchiré[18]. L'esprit de pénitence suscité en elles par l'étendue des ruines devait marquer très profondément la fondation future. Cette pénitence devait trouver son expression, non pas seulement d'une façon individuelle, mais aussi d'une manière communautaire : après une retraite fermée de quelques jours dans la campagne voisine de la ville, une quinzaine des membres du cercle commencèrent à envisager de « demeurer ensemble », pour réaliser cette vie de prière et de pénitence. Il leur sembla en effet qu'il leur était demandé de vivre continuellement la purification dans le Sang du Christ, par la confession mutuelle des péchés, l'ouverture réciproque et la pauvreté totale, même pour les biens spirituels.

Ce premier projet de vivre ensemble dans le partage de tous les biens n'alla pas cependant sans susciter beaucoup de critiques et d'oppositions, de la part des églises évangéliques comme aussi de la part des familles. Etait-ce d'ailleurs bien le moment de se retirer du monde dans une vie de prière et de pénitence, alors que tant de misères morales et matérielles se déversaient sur l'Allemagne vaincue ? A toutes ces critiques, parfois violentes et malveillantes, les sœurs comprirent qu'il n'y avait qu'une réponse à donner : celle de l'amour fraternel. Aucune tâche n'était aussi urgente à leurs yeux que celle de manifester dans leur vie les dimensions de la charité du Christ et l'amour toujours renaissant de notre Père céleste.

Ainsi se confirmait le désir de former une communauté permanente, qui serait marquée par ces deux caractères fondamentaux : l'amour et la pénitence. En 1947, sept sœurs se joignirent aux deux *mères* : Mutter Basilea et Mutter Martyria (Klara Schlink et Erika Madauss) pour vivre la vie communautaire.

Les premiers pas furent marqués très vigoureusement par la pauvreté; à la prière des sœurs Dieu accorda paternellement tout le nécessaire. On habitait dans la mansarde de la maison familiale de Mutter Basilea : l'exiguïté des lieux apprit à chacune les exigences concrètes de la charité fraternelle. Dès ce moment chaque sœur reçut une charge particulière, et la communauté entière s'acquittait d'un ministère de prédication populaire dans les quartiers les plus pauvres de la ville, voire dans les prisons de femmes ou dans les maisons de rééducation.

Le développement de la communauté se fit très rapidement, et très tôt il fallut envisager de s'établir dans des locaux plus vastes. Mais l'argent manquait : on ne pouvait donc songer sérieusement à bâtir ou même à acheter des bâtiments déjà construits. Les choses en étaient là quand le père d'une des *sœurs* vint spontanément offrir un grand terrain qui lui appartenait à la sortie de la ville, sur le bord de la route de Heidelberg. Les sœurs reçurent ce don avec grande reconnaissance.

18. Coloss., I, 24.

mais se demandèrent ce qu'elles pourraient bien en faire, si le Seigneur ne continuait pas à leur indiquer la voie et à leur donner les moyens. Des semaines de prière passèrent, et voilà qu'un architecte vint se mettre de lui-même à la disposition des sœurs pour les aider dans leur construction éventuelle. Et puisqu'il était impossible de payer une entreprise de construction, on décida de bâtir soi-même sous la direction de cet architecte bénévole. Le travail fut dur : le lieu de construction était loin de la maison où les sœurs habitaient, il fallait aller chercher les pierres parmi les ruines des maisons bombardées, les difficultés techniques étaient nombreuses, etc... Malgré tout cela, après un an et demi de travail, la chapelle et les principaux bâtiments d'habitation étaient terminés. Le vendredi saint 1951, fut inaugurée la chapelle, qui fut consacrée le 7 septembre 1952. La communauté s'était alors très agrandie : elle comptait cinquante-huit sœurs.

En 1954, le développement de l'imprimerie et le nombre considérable de visiteurs, d'hôtes, de retraitants, nécessitèrent de nouvelles constructions : les sœurs se remirent à bâtir, et achevèrent en quelques mois une vaste maison dont le premier étage est occupé par l'imprimerie et des ateliers divers, et le deuxième étage par une hôtellerie.

Cet hiver dernier les sœurs ont dû encore ajouter une aile nouvelle à la *maison-mère*, et elles doivent à l'automne prochain entreprendre la construction d'une nouvelle et plus vaste hôtellerie.

Il est certes impossible de rendre exactement dans un article ce qui ne peut être saisi que par l'expérience vécue d'une visite ou mieux d'une séjour un peu prolongé. Il est pourtant nécessaire ici, après avoir retracé rapidement l'histoire de la fondation, de dégager les grands aspects spirituels de cette communauté.

La vie de la communauté se passe d'abord dans le silence et la prière. Plusieurs fois par jour les sœurs se réunissent dans la chapelle : le matin pour un moment de prière « libre », suivant un usage très constant dans le protestantisme; à midi, pour l'intercession en faveur de l'unité chrétienne et d'Israël; au début de l'après-midi, pour une méditation des souffrances et de la mort du Christ; enfin le soir, pour les Vêpres et les Complies, suivant la forme occidentale. En outre, le dimanche, les sœurs chantent les Laudes et participent à la Sainte Cène que viennent célébrer tour à tour dans leur chapelle les pasteurs de la ville. Dans une petite chapelle intérieure à la maison, deux sœurs sont en prière à tout instant de la journée, pendant laquelle les sœurs se relaient pour assurer la perpétuité de cette prière.

D'autre part les sœurs doivent consacrer au moins une heure chaque jour à ce que nous appellerions oraison, ce qu'elles nomment *dialogue d'amour*. Chaque sœur est d'ailleurs consacrée à une intention particulière, pour laquelle elle a charge spéciale de prier, et pour laquelle elle vit en esprit de pénitence et d'intercession : l'une à l'Eglise évangélique d'Allemagne, l'autre à l'Eglise Orthodoxe, une troisième à l'Eglise romaine, une autre au pape, etc., aucune confession chrétienne qui ne puisse trouver dans cette communauté celle qui prie avec et pour elle. De son côté, Mutter Basilea, en dehors de ses voyages nécessités par des conférences et divers contacts, consacre de plus en plus son temps à la solitude : elle passe de longues périodes, parfois plusieurs mois de suite, retirée dans son oratoire et sa cellule, à méditer, à prier, à intercéder.

La communauté se comprend elle-même comme devant être avant tout un foyer de rencontre entre chrétiens de diverses confessions, et une cellule vivante dans l'ensemble du corps des chrétiens en marche vers l'unité. La maison des hôtes a été bâtie avant tout dans ce but : chaque cellule de l'hôtellerie est désignée par le nom d'une confession chrétienne, et lui est spécialement dévouée : les gravures, les photos, les textes, etc., qui ornent les murs de la cellule, les plaquettes et les livres qu'on y trouve, essayent d'exprimer au visiteur ou au retraitant le visage de cette confession chrétienne. Et quel n'est pas l'étonnement du luthérien ou du réformé quand il lit telle ou telle phrase de Jean de la Croix exprimant l'absolue transcendance de Dieu et son inaccessibilité, ou du catholique moyen, lisant telle ou telle affirmation de Luther ou de Calvin sur la Vierge Marie ou sur l'Eglise... De plus la plupart des livres et des ouvrages qui sortent de l'imprimerie des sœurs sont consacrés à la recherche de l'unité chrétienne.

Les sœurs ne se contentent pas d'exercer un ministère en restant dans leur cloître; elles acceptent aussi de sortir pour porter aux pauvres et aux humbles le message de l'Evangile. Dans ce but elles ont transformé un vieil autobus dont on leur a fait cadeau en une salle de catéchisme ambulante. Elles se rendent ainsi à trois ou quatre dans des quartiers populaires des villes, ou dans les banlieues, s'adressent aux enfants qui n'ont pas l'occasion d'aller au catéchisme à l'église, et ainsi atteignent en fait les familles entières, attirées par ce mode de prédication tout à fait nouveau et extrêmement vivant. Lorsqu'il y a une fête populaire comme une foire ou une vogue, les sœurs n'hésitent pas aussi à s'y rendre avec leur autobus; à côté des stands de tir, des manèges d'enfants ou des « chenilles », elles proposent elles aussi leurs « histoires », qui sont des traductions des grandes paraboles évangéliques dans un style et suivant une présentation moderne. Depuis quelque temps elles ont composé des sortes de jeux scéniques : « passions », paraboles, etc., qu'elles jouent elles-mêmes dans leur chapelle ou ailleurs

pour essayer aussi par ce moyen de rendre l'Evangile accessible aux hommes de notre temps. Fait notable, qu'il faut souligner : les sœurs ne cherchent pas à amener les gens dans leur propre église évangélique, elles essayent bien plutôt de réveiller la foi et de renvoyer chacun à l'église dont il est originaire.

Au delà de ces descriptions, il nous faut bien voir que les sœurs se sont réunies pour vivre en commun l'Evangile; c'est là leur raison d'être fondamentale. Tout est en commun spirituellement comme matériellement, mais ce commun est vécu dans un esprit de pauvreté qui s'exprime ici par le renoncement à tout moyen *humain* d'équilibrer un budget : les sœurs ne veulent pas vivre des produits de leur travail : elles reçoivent tout gratuitement de la main du Père, elles donnent tout gratuitement. Tout vient par dons, qui ne sont demandés qu'à Dieu lui-même, au point même par exemple qu'une sœur dont les souliers commencent à devenir inutilisables ne va pas s'adresser à telle ou telle sœur, mettons l'économe, pour subvenir à ce besoin particulier, mais seulement à Dieu lui-même. Les sœurs se sentent appelées à manifester ainsi par cette forme de pauvreté évangélique devant un monde où dominent l'argent, les sécurités et les assurances financières, que Dieu est un Père qui s'occupe jusqu'au plus petit détail de la vie de ses enfants. Pauvreté, mais aussi surabondante générosité; obéissance, mais aussi liberté spirituelle et spontanéité de chaque sœur; célibat et chasteté, poussée au point de refuser de suivre les affinités particulières, mais aussi disponibilité entière de chacune à chacune, ouverture de cœur sans limite, et délicatesse envers les hôtes, on retrouve ici tout ce qui fait la fraicheur et l'enthousiasme des débuts. Il faut ajouter à ces éléments un caractère plus particulier : le sens aigu des souffrances du Seigneur pour les hommes, et par conséquent, le sens de la pénitence. Les sœurs ont reconnu là un aspect de leur vocation particulière : elles doivent porter le péché du peuple allemand, à leurs yeux solidairement responsable des massacres dans les pays occupés entre 1939 et 1944, et plus encore de l'extermination de 6 millions d'Israélites... L'esprit de pénitence ne doit pas nous faire conclure à une lourde tristesse de la part des sœurs; bien au contraire : car elles savent et elles vivent que là où a abondé le péché, là aussi surabonde la grâce.

La nouveauté du fait

La première remarque que suggèrent ces réalisations de vie conventuelle dans le protestantisme, c'est que nous avons affaire à quelque chose de véritablement *nouveau*.

Depuis quelques années, il est vrai, on se plait à souligner dans les écrits des Réformateurs l'expression de positions à l'égard de la vie monastique moins exclusives qu'on ne le croit

généralement. On cite tel ou tel texte, tel celui-ci, datant de 1536 :

Si des hommes de noble caractère, capables de vie régulière, éprouvent le désir de passer leur vie dans le cloître, nous ne voulons pas les en empêcher, dans la mesure du moins où leur doctrine ou leur culte demeurent purs; où notamment ils considèrent les pratiques de la vie monastique comme des choses de soi indifférentes. Nous sommes persuadés que de nombreux chrétiens authentiques, dont la spiritualité fut irréprochable, ont vécu dans des couvents.

Il est même certainement souhaitable qu'existent de tels couvents, peuplés de religieux savants et fervents, dans lesquels on puisse cultiver l'étude de la doctrine chrétienne, pour le meilleur bien de l'Eglise. Ils pourraient être alors le lieu où, par la pratique des pieux exercices de la vie religieuse, des jeunes gens recevraient une formation non pas seulement intellectuelle, mais aussi spirituelle.

Ces lignes ne sont pas de Luther lui-même. Elles sont extraites des *Articles de Wittemberg*, formule de concorde de 1536, que Luther reconnut globalement comme exprimant ses propres convictions. Il ne semble pas pourtant qu'on puisse trouver chez Luther, en dehors des écrits de jeunesse, l'expression de semblables positions. Ce qui est certain, par contre, c'est sa sévère condamnation de la vie monastique, encore que sa violence s'enflamme non pas tant contre la vie en commun elle-même, que contre les vœux, et plus encore contre la conception, lui semblant d'ailleurs intrinsèquement liée à l'institution monastique, qui fait de l'ascèse une source de mérites. Il suffit de parcourir le traité *De votis monasticis judicium* de 1522 pour se rendre compte à quel point Luther est hostile à la vie des moines et à leur conception religieuse.

Devenir moine (à moins que l'on ne soit gardé miraculeusement), c'est apostasier de la foi, c'est renier le Christ [19]. Les vœux monastiques, les œuvres des moines, on ne peut les accepter pour soi, sans apostasier du Christ et se séparer de la foi [20].

Et c'est ainsi que Luther exprime l'état d'âme de celui qui entre en religion :

Voici, Dieu, je fais le vœu de ne plus vouloir être chrétien, je révoque le vœu que j'ai fait au baptême, je ne me reposerai plus sur le Christ, et

19. *Œuvres de Luther*, édition complète dite de Weimar : Weimarer Ausgabe (WA). Le traité *De votis monasticis* est au tome VIII. Notre citation, p. 600, l. 5 et 6. Les *Études théologiques et religieuses* ont publié dans leurs numéros 1 et 3 de 1956 le début d'une étude de M. Esnault sur ce traité. Cette publication est-elle à mettre en relation avec la réserve de certains milieux protestants envers le renouveau de la vie monastique dans le protestantisme ? En tout cas Esnault considère le traité de Luther comme « une solution précise, éclatante comme un triomphe de l'Évangile,... au problème du monachisme et de ses vœux » (*op. cit.*, p. 19).

20. *W.A.*, 8, 603, l. 9-10.

ne vivrai plus en lui. Car toutes ces choses sont sans valeur, et appartiennent tout à fait au passé. Je te fais maintenant un vœu qui surpasse le Christ, et qui est en dehors de lui, un vœu qui est bien meilleur, à savoir celui de vivre dans mes propres œuvres de chasteté, d'obéissance, de pauvreté et de toutes celles que comporte la règle[21].

On ne peut guère imaginer condamnation plus radicale, et c'est ce qui fut tenu pour doctrine commune par l'ensemble du protestantisme. L'histoire révèle sans doute des exceptions, notamment dans les courants piétistes du XVIIe siècle. Gerhardt Tersteegen essaya ainsi une vie communautaire de *pèlerins* suivant une règle qui comportait le célibat et qui partageait le temps entre la prière et le travail. Zinzendorf établit autour de lui une communauté fraternelle qu'il voulait œcuménique, comportant des frères et sœurs de chœur, des veuves, mais aussi des foyers avec leurs enfants. Pendant quelques années cette communauté fondée sur la *religion du cœur* fut comme une annexe d'une paroisse luthérienne classique, à Berthelsdorf.

Certains penseurs protestants, comme Kierkegaard ou même comme Harnack ont bien porté sur la vie religieuse ou monastique des jugements fort différents de ceux de l'ensemble du protestantisme. Malgré ces faits incontestables, il reste vrai que l'idée même de vie communautaire régulière a été pendant quatre siècles étrangère à l'ensemble du protestantisme luthérien et calviniste[22].

Par contre nous assistons maintenant depuis quelques années à peine à une efflorescence d'*ordres religieux*, qu'on accepte le mot ou qu'on le refuse. D'un peu tous les horizons des théologiens et des exégètes protestants se plaisent à souligner l'importance, voire la nécessité de telles communautés, comme aussi leur pleine conformité à l'Evangile. Karl Barth lui-même fait la réflexion suivante au tome III de sa *Kirchliche Dogmatik* :

Avec une fermeté croissante, mais aussi de façon unilatérale, Luther reconnut aux travaux des champs, des ateliers ou de la maison familiale la valeur de « service divin » attribuée alors aux travaux du cloître. Ce fut sans doute de très grande importance. Mais le protestantisme d'alors et celui des siècles suivants n'a-t-il pas trop insisté sur ce point? N'a-t-on pas surestimé l'état de mariage par rapport à celui de célibat? Jusqu'où peut-on se prévaloir en cette préférence de la Parole de Dieu?... Paul lui-même pourtant, dans la perspective du retour du Seigneur, pour répondre au service exigé par Lui dans sa milice spirituelle, a compris le célibat comme

21. *W.A.*, 8, 603, l. 15-20.

22. C'est intentionnellement que nous avons laissé totalement de côté dans cet article la question des communautés et ordres anglicans. Dans la *Church of England*, en effet, le problème de la vie religieuse est très différent, d'une part, à cause de la permanence dans cette confession d'éléments de conception ecclésiologique catholique, et, d'autre part, à cause du rôle important reconnu par elle aux Pères de l'Église.

un appel de Dieu et a même donné à tous les chrétiens le conseil non équivoque de faire comme lui, pour le Royaume des cieux... [23]

Ainsi, dans les faits eux-mêmes comme dans la théologie dogmatique ou exégétique, le protestantisme en vient à reconnaître — avec plus ou moins de résistance de la part des autorités officielles des églises — que la vie communautaire religieuse avec la pratique de ce que nous appelons les *conseils évangéliques* tire son origine de l'Evangile lui-même et des temps les plus primitifs de l'Eglise, et qu'elle est un bien nécessaire dans l'Eglise d'aujourd'hui. Incontestablement il y a là quelque chose de nouveau.

Ce fait nouveau n'est pas généralement l'effet d'un désir d'imiter ce qui se fait dans d'autres confessions. Il ne s'agit pas de reproduction d'ordres religieux catholiques ou de formes orientales du monachisme : il s'agit bien d'une *découverte* à l'intérieur du protestantisme lui-même. Et ceci est sans doute très important pour l'effort œcuménique.

C'est par la méditation de l'Evangile, des questions et des exigences qu'il pose, que des hommes et des femmes de bonne volonté ont entendu l'appel du Seigneur à une vie en rupture avec le monde et totalement consacrée à son service. Et c'est aussi par la méditation des exigences évangéliques de la vie communautaire que ces fondations nouvelles ont peu à peu redécouvert les grandes réalités de la vie religieuse de toujours : pauvreté, obéissance, chasteté, etc.

Il faut seulement écouter Jésus-Christ et ses apôtres inspirés, écrit Roger Schutz [24], se laisser poser par eux les questions capitales, et y répondre aujourd'hui dans l'obéissance. C'est ce qu'ont fait les grands fondateurs d'ordres : c'est la réponse à certaines questions brûlantes posées par la Parole de Dieu que cherchent aujourd'hui les communautés cénobitiques. Cette réponse, qui leur est suggérée par le Christ avec la question, elles veulent la vivre pour notre temps. ... Il nous a été souvent posé cette question : avez-vous adopté ces trois points (communauté de biens, acceptation d'une autorité, célibat) en copiant le cénobitisme traditionnel ? Il faut répondre aussitôt que nous avons loyalement tenté de ne pas nous laisser impressionner par l'expérience du passé. Nous avons voulu faire table rase pour tout revivre à nouveau. Et pourtant nous nous sommes trouvés un jour devant l'évidence : nous ne pouvons tenir dans la vocation sans nous engager totalement dans la communeuté des biens, l'acceptation d'une autorité, le célibat [25].

De leur côté les sœurs de Darmstadt font remarquer de façon très significative :

Notre vie n'est pas une imitation des ordres religieux catholiques. Le

Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III, 4, pp. 540-541.
24. Roger Schutz, *Verbum Caro*, n° 33, p. 15.
25. Roger Schutz, *Verbum Caro*, n° 33, p. 20.

Saint-Esprit nous avait orientées avant que nous ayons pris contact avec l'Eglise catholique, avant même que nous ayons lu des livres sur la vie religieuse catholique[26].

Sans aucun doute l'effort œcuménique peut comporter le désir de réaliser dans sa propre confession ce qui paraît bon dans les autres. Cette manière de faire peut être légitime et correspond en partie à une louable *émulation spirituelle*. Pourtant elle comporte, semble-t-il, un grave danger : elle risque pour ainsi dire de *plaquer* une certaine pratique, une certaine réalité, une certaine valeur, sur un corps mal préparé à cette application, en ce qu'elle ne tient pas assez compte de la tradition propre à chaque confession, notamment en ne percevant pas le lien de telle réalité qu'on veut imiter avec l'ensemble du visage spirituel de la confession où on la rencontre. L'exemple le plus clair est sans doute celui d'une confession adoptant telle ou telle pratique liturgique d'une autre confession, sans se rendre compte que cette pratique exprime tout un esprit, disons toute une tradition, qui lui demeure par hypothèse étrangère.

Aussi bien cet aspect *comparatif* de l'effort œcuménique ne semble tout à fait valable que s'il s'accompagne d'un *approfondissement* des valeurs authentiques contenues dans sa propre tradition et qui exigent peut-être ou du moins qui appellent telle ou telle valeur que d'autres ont gardée.

Il faudrait être prophète pour dire exactement si ce doit être seulement par l'approfondissement des exigences contenues dans l'Evangile que chaque confession arrivera à percevoir clairement les conditions de l'unité voulues par le Seigneur pour son Eglise (et que nous reconnaissons réalisées substantiellement dans l'Eglise romaine) : tant de causes peuvent jouer qui ne sont pas toutes d'ordre religieux ou théologique... Cette démarche pourtant semble bien essentielle à l'œcuménisme. Il s'agit bien pour les confessions chrétiennes de dégager à partir de ce qu'elles tiennent en commun, à savoir la reconnaissance du Christ comme Seigneur et Sauveur, les principes fondamentaux qui permettront de résoudre ce qui les divise. Cela comporte que soient perçus le sens et la forme d'unité qui sont inscrits dans la Révélation, au terme d'un approfondissement de la Parole de Dieu. Le dialogue œcuménique semble en effet voué à la stérilité d'une discussion académique, s'il ne replace pas chacun devant les exigences du Seigneur en matière d'unité. Que cette méthode soulève bien des difficultés et bien des problèmes, c'est trop clair pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

En tout cas, la renaissance de communautés cénobitiques dans le protestantisme souligne l'efficacité de cette méthode : Le Seigneur a suscité dans les confessions issues de la Réforme

26. *Oekumenische Marienschwesternschaft. Weg und Auftrag.* Résumé manuscrit en français, p. 3.

des chrétiens attentifs qui ont reçu cette grâce de découvrir dans les valeurs mêmes qu'ont conservées leurs confessions, Son appel, et peu à peu les exigences concrètes qu'il comporte. C'est, semble-t-il, un signe et un exemple dont nous avons à tenir compte pour préciser le sens de notre effort vers l'unité.

Expérience communautaire et unité chrétienne

Une dernière constatation s'impose : ces communautés nouvelles sont toujours des foyers intenses de prière pour l'unité chrétienne et des centres actifs de rayonnement œcuménique. L'introduction à la *Règle de Taizé* se termine sur ces quelques mots :

> Ne prends jamais ton parti du scandale de la séparation des chrétiens confessant tous si facilement l'amour du prochain, mais demeurant divisés. Aie la passion de l'unité du Corps du Christ[27].

Il est d'ailleurs assez frappant de constater aussi que du point de vue catholique les centres les plus vivants des contacts œcuméniques sont la plupart du temps des couvents ou des communautés. Qu'on pense par exemple au rôle joué à cet égard par les abbayes bénédictines d'Allemagne.

Ce fait manifeste quelque chose, semble-t-il, de très profond. Mutter Basilea note que c'est seulement là où existe une communauté d'amour authentique que peut se trouver le dynamisme nécessaire à la tâche missionnaire et œcuménique[28]. Il faut même aller plus loin : ne peut-on pas dire que la petite communauté concrète de chrétiens qui essayent de vivre ensemble leur foi en Jésus-Christ est comme le *sacrement* de la grande communauté universelle, disons *œcuménique*, que représente l'ensemble des chrétiens ?

Il semble en effet que l'esprit qui préside à l'existence d'une communauté fraternelle implique un don de soi très concret, une disponibilité et une ouverture aux autres considérés comme le Christ lui-même (*ce que vous ferez au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous le ferez*), qui portent déjà en eux-mêmes l'attitude de cœur et d'esprit permettant d'être attentif à tous les autres qui cherchent le Christ et s'efforcent de le servir, sans s'arrêter aux limites confessionnelles. Comment d'ailleurs serait-il possible d'aimer les hommes qu'on ne voit pas, dispersés aux quatre coins du monde, si chacun n'aime pas et n'apprend pas chaque jour à aimer des frères avec qui il vit quotidiennement? Du point de vue de la charité, la communauté fraternelle dans laquelle il vit, offre au chrétien comme le lieu où se révèle

27. *Oekumenische Marienschwesternschaft*, p. 33.
28. *Règle de Taizé*, p. 15.

l'authenticité de son amour fraternel, et où il inclut le souci de toutes les communautés chrétiennes du monde entier, et de chacun des membres qui les composent. Ce qui est vrai de la charité ne peut-il être dit de la foi elle-même? Ces communautés concrètes de chrétiens et de chrétiennes soulignent que l'Evangile ne prend toutes ses dimensions que dans une communauté. Le message de Dieu aux hommes, sa Parole, si elle suscite un dialogue strictement personnel, est pourtant un message adressé à un peuple et dans le but de former un peuple au Seigneur. La vie en communauté permet de réaliser, et ceci de façon très concrète, les implications communautaires de la Révélation, et de comprendre alors à partir de l'expérience vécue le rôle du peuple de Dieu — l'Eglise — dans la transmission de la Parole de Dieu. A cet égard il est intéressant de noter que les réalisations de vie communautaire rejoignent des préoccupations actuelles de la théologie protestante, sur la signification à donner à la transmission (*tradition*) de la Parole de Dieu, et à la continuité de l'Eglise.

Ces réflexions seraient à prolonger et à approfondir; elles suffisent du moins pour dégager l'importance de l'expérience communautaire dans le protestantisme contemporain, et pour montrer combien ces fondations nouvelles peuvent être reconnues avec joie et espérance par tous les chrétiens, aussi bien protestants que catholiques, que préoccupe le scandale de la division.

Mais il faut insister en conclusion pour mettre en garde contre une conception naïve et un peu étroitement limitée, qui ferait croire que l'existence de telles communautés régulières est le signe avant-coureur d'un retour prochain du protestantisme au catholicisme.

Certes il y a dans le protestantisme actuel la mise en lumière et la résurgence de quelque chose qui a toujours existé dans le catholicisme et, sous une forme différente, dans l'Eglise Orientale. Il y dans le protestantisme contemporain des centres de rencontre très ouverts au catholicisme et qui cherchent à mettre en lumière les aspects les plus vivants et les plus évangéliques du catholicisme actuel. Tout cela est vrai, et offre une possibilité réelle de rapprochement.

Gardons-nous pourtant de conclusions trop hâtives et foncièrement inexactes. D'une part, en effet, ces communautés nouvelles sont loin de représenter l'ensemble du protestantisme actuel, même du protestantisme *orthodoxe*. On doit même reconnaître que pour le protestant *moyen*, dans la mesure du moins où il est au courant de cette renaissance de la vie régulière dans son Eglise, elle représente quelque chose d'un peu anormal, et somme toute de suspect. Ce renouveau reste un fait relativement rare : on pourrait presque le considérer plutôt comme une question objectivement posée à la conscience protestante que comme

une réalité définitivement admise par l'ensemble du protestantisme.

D'autre part nous devons nous rendre compte que les frères et les sœurs qui peuplent ces communautés nouvelles sont souvent nettement conscients des raisons qu'ils ont de demeurer protestants. Leur refus de devenir catholiques — qui est à leurs yeux une exigence de fidélité au Christ — est beaucoup plus motivé et beaucoup plus profond que celui de beaucoup d'autres protestants, dont l'attitude comporte encore souvent tant de préjugés inexacts, qui leur cachent les véritables oppositions.

Qu'on le comprenne bien : notre réserve ne porte pas ici sur les communautés de Taizé, de Darmstadt, ou d'autres semblables. Elle porte précisément sur les conclusions trop facilement optimistes que certains d'entre nous pourraient être tentés d'en tirer.

La grande valeur œcuménique de communautés religieuses comme celles de Taizé ou de Darmstadt est de nous faire toucher du doigt que la division chrétienne, et plus encore l'unité entre les chrétiens, sont pour ainsi dire un *mystère*, qui comporte pour chacun de nous une exigence précise et immédiate de soumission à la Volonté du Seigneur. L'unité entre les chrétiens — par les moyens que Dieu voudra et au moment où Il voudra — est au terme de cette soumission radicale de chacun, qui est elle-même une grâce : nous devons la demander humblement les uns pour les autres, avec autant de ferveur et d'espérance que le font chaque jour les frères de Taizé et les sœurs de Darmstadt.

fr. François Biot, O. P.

Note conjointe

On a pensé qu'il ne serait pas inutile d'ajouter, en appendice à l'article qu'on vient de lire, quelques indications sur d'autres communautés ou mouvements communautaires qui, pour être souvent moins connus que Taizé et Darmstadt, n'en ont pas moins leur intérêt et leur signification propre.

I. — La retraite de Pomeyrol[1]

La retraite de Pomeyrol, près de Tarascon, est une communauté de

1. Ces notations s'inspirent d'un texte rédigé par Sœur Antoinette Butte, fondatrice et Supérieure de la communauté.

femmes. Son humble et hésitant début fut un essai de Maison de retraite ouverte à Saint-Germain-en-Laye en novembre 1929. Il n'était pas encore question de communauté : on organisa simplement deux petites cellules et un oratoire pour ceux qui désiraient solitude et silence.

Cette tentative était placée sous la double inspiration du Tiers-Ordre des Veilleurs, fondé par le pasteur Wilfred Monod, et du scoutisme. L'esprit du Tiers-Ordre, ses disciplines et une partie de son cérémonial inspirèrent en effet les débuts de la petite Retraite. Quant au scoutisme, il apporta de son côté le sens et le goût de la vie communautaire, la pratique des disciplines spirituelles, en particulier du silence et des offices quotidiens, le climat d'une vie pauvre, simple, généreuse, joyeuse dans l'amour fraternel et les humbles services.

Le modeste essai de Saint-Germain se développa. En mars 1937 l'Association des pasteurs de France ayant reçu en don la propriété de Pomeyrol, demanda à la Retraite de Saint-Germain-en-Laye d'y ouvrir une seconde maison. Une résidente y fut déléguée.

En septembre 1939 la maison de Saint-Germain fut réquisitionnée. On se groupa à Pomeyrol et c'est pendant l'hiver 1939-1940 que s'ébaucha la première tentative de communauté au sens strict. La guerre amena un renouvellement partiel de la première équipe. Cependant de 1940 à 1944, malgré des conditions difficiles, la Retraite de Pomeyrol accueillit de nombreux camps, congrès, rencontres. Mais le 28 février 1944 la communauté fut expulsée en quatre heures par les troupes allemandes. Réfugiées dans un mas proche trois équipières continuèrent leur vie de prière et, dans la mesure du possible, leur large accueil à tous. A la Libération le domaine de Pomeyrol fut pillé, saccagé, occupé par les F.F.I., puis réquisitionné à nouveau pour un centre d'hébergement d'Arabes à rapatrier. C'est seulement en mars 1946 qu'il fut rendu enfin à l'Association des pasteurs de France et à la Retraite. C'était un désastre : le château était saccagé, 1.500 arbres avaient été abattus et le parc était semé de tranchées et de barbelés. Sur la demande du président Marc Boegner, le Conseil œcuménique des Églises aida l'œuvre à parer aux premières urgences. Une maison d'enfants abandonnés (le *Rayon de soleil*) fut installée au château. La Retraite occupa des baraquements construits dans le parc. Ce sont ces mêmes baraques qui abritent encore à l'heure actuelle les sœurs résidentes.

Plus profondément que cette histoire « extérieure », il faudrait suggérer l'histoire spirituelle de Pomeyrol et évoquer en particulier ce que fut pour la fondatrice de cette Communauté la double expérience de la maladie et de la puisssance de la prière, ainsi d'ailleurs que la découverte de mouvements communautaires d'une inspiration assez proche de celui auquel elle songeait.

Façonnées par cette histoire, quelles sont les caractéristiques de Pomeyrol ? Ce qui frappe dès l'abord, c'est *l'esprit de pauvreté*. Tout contribue à créer ce climat : les baraquements de bois, l'eau qu'il faut aller puiser à l'extérieur, la très grande rusticité de tout l'ameublement et jusqu'au cadre naturel lui-même : au bord de la grand-route, cette garrigue provençale faite de rochers, de pins, de chênes verts, de taillis surtout où rien ne peut pousser, ni légumes, ni fruits, ni fleurs.

La pauvreté matérielle de la Communauté est authentique : pas de

finances, pas de comité, pas de budget. Elle vit dans une insécurité totale, installée sur un domaine qui ne lui appartient pas : il lui est prêté sans aucun engagement. Mais le style de vie très simple permet la générosité : la Retraite tient table ouverte pour tous les amis.

Une deuxième caractéristique de la Communauté de Pomeyrol, c'est sa *vie de prière*. Les sœurs se réunissent à l'oratoire quatre fois par jour : au lever, à midi, à la tombée du jour et après le dîner. Quelle est la structure de cet office ? Pomeyrol se méfie des formes vieillies et inadaptées comme des restaurations esthétiques plus ou moins artificielles. La vie liturgique ne doit pas être du plaqué, du « préfabriqué »; elle doit jaillir organiquement (organique : un mot qu'on aime bien à Pomeyrol et qu'on emploie souvent en l'opposant à organisée!) de la vie communautaire elle-même. Insérée dans l'Église Réformée de France, la Communauté de Pomeyrol emploie sa langue, son recueil d'hymnes, suppose sa liturgie dominicale. Mais elle a intégré aussi dans sa prière un certain nombre d'éléments liturgiques des diverses familles spirituelles du protestantisme français : au Tiers-Ordre des Veilleurs elle doit quelques contemplations et la récitation des Béatitudes à midi; aux Frères Moraves, l'habitude des deux textes ou capitules quotidiens et des intercessions spéciales pour chaque jour de la semaine; à la Fédération des étudiants, certaines prières et le mode d'intercession; aux Quakers et au Réarmement Moral, les recueillements silencieux suivis d'un partage; aux liturgies du pasteur Decoppet enfin, l'ordonnance des cultes des grandes fêtes. Elle s'est incorporée aussi certaines prières de l'Église catholique, des Églises Orthodoxes, de l'Église anglicane, du luthéranisme. La Sainte Cène est célébrée fréquemment dans la petite chapelle de la Retraite, mais de façon irrégulière, suivant le rythme des retraites et leurs besoins : parfois trois jours de suite, d'autres fois à une ou deux reprises dans la semaine. Elle est célébrée d'ailleurs tantôt par des pasteurs, tantôt par la Supérieure de la Communauté, qui a reçu pour cela délégation pastorale.

Dans la *vie communautaire* — c'est le troisième aspect que nous aimerions souligner — les sœurs de Pomeyrol mettent aussi leur marque propre. Elles souhaitent une vie moins organisée qu'organique, où l'autorité est partagée, la soumission réciproque, les préséances naturelles et les règles faites surtout de loyalisme, de confiance réciproque, de politesse, de respect, de partage des biens matériels et spirituels, d'échange et de transparence.

Après une période de probation, c'est d'ailleurs par le triple engagement de pauvreté, de célibat et de soumission mutuelle que les sœurs sont incorporées à la Communauté. La liturgie de profession est la même que celle de Grandchamp, un peu abrégée seulement dans son style[2].

2. Il peut être intéressant de savoir que la profession de la cinquième Sœur, qui eut lieu en septembre 1955, fut présidée par le pasteur Éric Barde, président du Conseil de la IXe région de l'Église Réformée de France. C'est lui qui a reçu l'engagement à vie de la professe. La consécration a été donnée par sept pasteurs, en présence de la communauté, d'une délégation des Sœurs de Grandchamp et des Frères de Taizé et des représentants du Conseil presbytéral de la paroisse réformée de Beaucaire, sur le territoire de laquelle se trouve Pomeyrol.

Enfin — dernière note caractéristique — la Retraite de Pomeyrol est largement ouverte aux souffles de l'*œcuménisme*. Tous les dimanches plus spécialement la Communauté intercède pour l'unité des chrétiens. Elle s'associe à la Semaine de prière du 18-25 janvier. Elle aime provoquer des contacts et des rencontres entre croyants de différentes confessions.

Peu nombreuses, assez peu connues, les sœurs de Pomeyrol n'en ont pas moins leur place au sein du protestantisme de langue française. La Retraite voit croître d'année en année le nombre de ses hôtes. Elle représente vraiment un point d'appui matériel et spirituel pour le sud-est français réformé, en particulier pour les jeunes qui constituent la moitié de ses retraitants. Le seul problème est celui des vocations : elles sont en nombre insuffisant pour l'ampleur du travail. Peut-être faut-il voir là encore un signe de la « pauvreté » spirituelle si caractéristique de Pomeyrol ?

II. — La communauté de Grandchamp

Il n'est pas nécessaire de parler longuement de la Communauté de Grandchamp (près d'Areuse dans le canton de Neuchâtel en Suisse). Il suffit sans doute de préciser qu'elle constitue le répondant féminin de Taizé. Elle compte à l'heure actuelle plus de vingt sœurs. Pendant quatre ans trois sœurs de Granchamp sont demeurées dans une maison à Viry-Châtillon près de Paris, le Benoît-Préau, où elles accueillaient des hôtes et où étaient organisées des retraites. En juin 1954, une maison a été offerte en Suisse allemande à la Communauté de Grandchamp pour ce même ministère d'accueil et de retraites. Cette maison, le Sonnenhof, à Gelterkinden (Bâle-Campagne) répond à un besoin de vie liturgique, de direction spirituelle, de silence, de méditation de la Parole de Dieu. Les pasteurs de Gelterkinden s'intéressent à ce ministère nouveau et soutiennent les sœurs qui y vivent au nombre de cinq. Les autres membres de la Communauté vivent soit à Grandchamp, soit, comme les frères de Taizé, dans de petites fraternités qui s'établissent là où l'exige le service des hommes dans la charité du Christ.

Taizé et Grandchamp animent ensemble un « Tiers-Ordre de l'Unité » qui réunit des hommes et des femmes désireux de vivre dans l'esprit des deux Communautés leur discipline spirituelle : « Que dans ta journée labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu. Maintiens en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ. Pénètre-toi de l'esprit des Béatitudes : joie, simplicité, miséricorde. »

III. — La communauté d'Iona

Il convient aussi de signaler quelques autres réalisations qui, par beaucoup de côtés, se rapprochent de celles dont nous venons de parler, même si elles ne constituent pas toujours des communautés résidentes au sens complet du mot. Nous présenterons successivement Iona en Écosse, Agapè en Italie et Villemétrie en France.

Iona est une île minuscule des Hébrides (de cinq kilomètres de long sur deux kilomètres et demi de large) située au nord-ouest de Glasgow. Pendant des siècles elle constitua un centre important de rayonnement chrétien : c'est de là que saint Colomban partit pour évangéliser l'Écosse et le nord de l'Angleterre. Après le grand missionnnaire son abbaye, détruite lors des invasions normandes puis reconstruite par la reine sainte Marguerite d'Écosse, fut occupée successivement par des Augustins et par des Bénédictins, puis détruite à nouveau au moment de la Réforme. L'église fut restaurée en 1910 par les soins de l'Église presbytérienne d'Écosse. Et, en 1938, cette église et les ruines des bâtiments abbatiaux furent confiés, sur sa demande, au Rév. G. McLeod, pasteur d'une des grosses paroisses ouvrières de la banlieue de Glasgow. Cet homme avait compris une des exigences majeures de notre temps : la vraie communauté à laquelle aspirent nos contemporains et tout particulièrement le monde ouvrier, c'est l'Église chrétienne qui doit la constituer. Il allait tenter de réaliser, à titre de parabole et d'exemple, cette communauté à Iona. L'expérience commença fort modestement avec une équipe réduite. Le premier travail qui s'imposait consistait à remettre debout les bâtiments en ruines. C'est à quoi s'employèrent courageusement les premiers membres de la Communauté. La guerre vint freiner cet élan, mais dès 1945 l'effort reprit et s'accentua. Les années passèrent. La Communauté, qui s'est beaucoup développée, comprend aujourd'hui trois cercles concentriques : 1) la Communauté proprement dite qui compte environ soixante-dix membres, pasteurs (en majorité mariés) et laïcs; 2) un certain nombre de groupements constitués par profession ou par sexe (les pasteurs, qui sont environ cent quatre-vingts; les femmes : environ deux cent cinquante; les jeunes : environ trois cent soixante-dix; les hommes : environ quarante, avec quelques groupes plus restreints de travailleurs sociaux). Tous ces groupements sont reliés par un bulletin mensuel *Iona News* et peuvent participer aux réunions régulières de la Communauté proprement dite; 3) enfin environ six mille cinq cents amis répartis à travers le monde, auxquels est envoyé un magazine semestriel, *The Coracle*. Ces trois cercles (Communauté, groupements, amis) suivent trois règles fondamentales, auxquelles sont cependant spécialement tenus les membres de la Communauté : *a*) prière quotidienne avec lecture d'Écriture Sainte suivant un plan précis; *b*) travail intensif de chacun dans sa profession; *c*) discipline spéciale dans les affaires commerciales, en particulier en ce qui concerne les affaires financières : les membres de la Communauté s'efforcent de ne jamais dépenser pour eux-mêmes plus que le revenu d'un Écossais moyen et consacrent éventuellement le reste de leur fortune à des œuvres et à une caisse commune.

Les trois mois d'été sont les seuls mois de « résidence » de la Communauté à Iona. L'hiver chacun retourne à son propre travail hors de l'île. La résidence estivale est d'ailleurs relative car, à l'exception d'une session de dix jours à laquelle tous les membres participent, le reste de l'été il n'y a en général guère plus de cinq ou six membres présents à la fois à l'abbaye.

Les journées sont consacrées aux travaux de reconstruction (le matin) et à l'étude des problèmes d'évangélisation, à l'examen critique des résul-

tats obtenus par chacun au cours de l'hiver (l'après-midi). Les visiteurs, les hôtes, les retraitants sont invités à participer pleinement aux différentes activités de la Communauté. Il y a culte de Sainte Cène tous les dimanches — comme le désirait John Knox — suivant le rituel qui s'inspire, en l'abrégeant, du nouveau *Book of Common Order* de l'Église presbytérienne d'Écosse. En semaine, la journée s'ouvre par un culte comprenant chant de psaumes, prière, lectures, *Gloria Patri*, *Notre Père* et prière libre. Quant à l'office du soir, il garde une forme très libre. Les membres de la communauté avouent d'ailleurs qu'ils n'ont pas encore trouvé de forme qui les satisfasse pleinement. Certains cultes spéciaux ont lieu régulièrement : le mercredi, par exemple, se déroule un office de guérison assez semblable à ce que l'on trouve dans l'Église anglicane. Les noms des malades et de ceux qui ont été guéris sont lus et la prière prend la double forme de l'intercession et de l'action de grâce. Le jeudi, le culte insiste spécialement sur la foi. Chacun peut s'y consacrer totalement à Dieu ou renouveler son engagement.

Deux caractéristiques paraissent importantes dans l'effort de la Communauté : on y témoigne d'un vif souci d'incarnation (si *organique* est le mot-clé de Pomeyrol, *incarné* est peut-être celui d'Iona). Les membres de la Communauté veulent que les chrétiens prennent vraiment leur place dans la cité; ce qui exige en particulier pour chacun des options et des engagements civiques et politiques. On est sensible aussi à Iona à la valeur de la vie liturgique, qui doit sous-tendre l'effort communautaire. Selon les formules du pasteur P. Bechdolff, « ce souci de l'homme entier (corps et âme) et de la Communauté porte ses fruits les plus visibles dans la forme du culte de la communauté qui n'est plus le long monologue d'un seul, mais un dialogue, une prière en commun, un acte d'adoration dans la joie de la communion[3] ».

IV. — La Communauté d'Agapè

Agapè, comme Iona, a commencé par des constructions. Est-il meilleur moyen de rassembler des hommes, surtout de jeunes hommes, que de les inviter à bâtir ensemble quelque chose? Encore faut-il bien choisir ce que l'on bâtit. Tullio Vinay, pasteur de l'Eglise Vaudoise à Florence, sait ce qu'il veut édifier au lendemain des destructions de la deuxième guerre mondiale : « une cité où les hommes du monde entier apprendraient à parler la même langue : celle de l'amour fraternel ». Entreprise insensée! Il n'a pas quarante mille francs en poche. Mais l'appel adressé aux groupes de jeunesse d'Italie est accueilli chaleureusement. La collecte des fonds commence, et le travail. C'est dans un site de montagne admirable, à une soixantaine de kilomètres de Turin, que commence de s'élever le village au nom symbolique : Agapè. Le Conseil œcuménique des Eglises, par l'intermédiaire de son département de jeunesse, s'intéresse à l'œuvre et la soutient. Le 12 août 1951, le village œcuménique de l'amour fraternel est inauguré solennellement. Il a été entièrement cons-

3. *L'Illustré protestant*, septembre-octobre 1953, p. 21.

truit par des travailleurs bénévoles, des jeunes de toutes confessions chrétiennes (y compris des catholiques) et de tous les pays d'Europe, et même du monde.

Centre d'accueil et de rayonnement où les camps, les sessions, les rencontres se multiplient d'année en année, Agapè est soutenu par une communauté résidente que dirige le pasteur Vinay. « Agapè, dit volontiers son animateur, n'est pas un lieu, une réussite architecturale, c'est une communauté et une communauté de service. La communauté est l'âme du travail qui se fait à Agapè. » Ou encore : « Agapè, dans sa vie communautaire et dans ses multiples activités, veut être un témoignage rendu à la personne du Christ : pour cela nous lui demandons de nous guider par son Esprit et de ne pas nous laisser prisonniers de notre bon sens et de la sagesse des hommes. Ainsi nous vivons dans la sereine certitude que l'amour de Dieu ne nous abandonnera pas. »

Une des particularités d'Agapè mérite d'être signalée : Le centre du village est constitué par une grande salle. Au long de ses murs s'alignent vingt tables massives. C'est là qu'on se rassemble non seulement pour les repas, mais aussi pour les conférences, les discussions, les jeux. Mais à l'extrémité de cette salle se trouve une table de communion sur laquelle la Bible est grande ouverte. Il est symbolique de voir la table de communion présider ainsi à toutes les activités communes et le culte se dérouler au lieu même où l'on se réunit pour travailler, se nourrir et se détendre.

Comme toutes les Communautés dont nous avons parlé jusqu'à présent, la Communauté d'Agapè est entourée d'un large cercle d'amis et de sympathisants qui participent du même esprit, la soutiennent et contribuent à en étendre le bienfaisant rayonnement.

V. — La Communauté de Villemétrie

« Villemétrie est une propriété située dans les environs immédiats de Senlis et qui a été mise à la disposition du pasteur André de Robert et d'une association constituée autour de lui. C'est là qu'a été créé et qu'a commencé à fonctionner, en septembre 1954, le centre de Villemétrie. Il s'agit d'un centre d'études et de recherches animé par une communauté d'hommes. L'objectif du centre est essentiellement l'étude, dans la perspective de la foi chrétienne telle que la confessent les Eglises de la Réforme, des problèmes posés dans de multiples domaines par le monde moderne. Dans ce but, des rencontres sont régulièrement organisées où des hommes travaillant quotidiennement dans des secteurs déterminés de la pensée et de l'activité humaines, sont invités à confronter leurs problèmes particuliers et la vérité chrétienne.

« Pour que cette maison soit vivante et qu'elle ait son climat particulier, il a paru bon d'en confier la responsabilité à une communauté d'hommes, résidant de façon permanente à Villemétrie et actuellement en formation. Indépendamment de l'organisation des sessions, cette équipe accueille en tout temps les personnes qui désirent consacrer quelques jours à la retraite.

Ceci ne va pas sans poser différentes questions. L'une des plus importantes est celle de la légitimité, dans une perspective évangélique, d'une communauté résidente[4]... »

Villemétrie comprend en somme quatre formes d'activité : *a*) le centre de rencontre et d'études; *b*) la maison de retraites spirituelles; *c*) les stages de formation (le travail amorcé par le Centre doit aboutir à des engagements de la part de certains hommes consacrant leurs forces et leur travail à des stages de service chrétien pour apprendre à vivre en équipe et pour exercer sur place ou par itinérance un service particulier ou une forme précise de témoignage); *d*) la Communauté résidente.

Il est encore trop tôt pour en dire plus sur Villemétrie que cette simple présentation. Mais on suivra avec intérêt son développement, en particulier en ce qui concerne la communauté résidente.

Les communautés dont nous venons d'esquisser le visage, comme d'ailleurs celles qui ont été citées ou présentées dans l'article précédent et d'autres encore dont il n'est point parlé au cours de ces pages doivent être replacées dans un ensemble plus vaste dont elles sont issues et avec lequel elles ont en commun bien des valeurs : diaconesses, mouvements de jeunesse, tiers-ordres, fraternités, académies évangéliques, instituts de travail, etc. Il est parfois difficile de tracer des frontières précises entre les communautés régulières au sens strict et ces recherches variées de communion fraternelle effective et concrète; les réalisations dont nous avons parlé nous ont paru toutefois suffisamment différenciées et neuves pour mériter une attention particulière[5].

RENÉ BEAUPÈRE, O. P.

4. *Foi et Vie*, mars-avril 1956, pp. 97-98.

5. Quelques brèves indications bibliographiques : Pour mieux connaître *Taizé* (par Cormatin, Saône-et-Loire), il faut lire en particulier les publications de Roger SCHUTZ et Max THURIAN (aux Éditions Labor et Fides, Delachaux et Niestlé). Depuis janvier 1956 la courageuse revue *Verbum Caro*, toujours dirigée par le professeur J.-L. LEUBA, a sa rédaction à Taizé; elle constitue donc un moyen d'expression de la Communauté.

Pour *Darmstadt*, on peut puiser son information dans les nombreuses brochures publiées par la fondatrice (cf. note 17, p. 293).

Quelques cahiers permettent de se familiariser avec la « spiritualité » de Pomeyrol (Saint-Étienne-du-Grès, Bouches-du-Rhône) : Outre la *Liturgie quotidienne*, dans laquelle on trouve le texte des quatre offices de chaque jour, une plaquette est plus spécialement destinée à aider les retraitants dans leur méditation. On peut lire aussi *Souffrance et Intercession*, texte d'une retraite prêchée à Pomeyrol par le pasteur Jean-Daniel BENOIT, et *Prières pour mon village*, d'un pasteur de campagne.

Un ouvrage du fondateur d'*Iona*, George F. MCLEOD, vient de paraître : *Only One Way Left*. Par ailleurs nous renvoyons à l'article de *L'Illustré protestant* signalé plus haut (note 3), à *Quatember* (1954-1955, n° 2, pp. 104-109) : *Iona und seine Community*, par Hans-Joachim DUMMER, à *Réforme* (24 avril 1954) : *Pour un engagement des chrétiens dans le monde, la communauté*

d'Iona, par Jean L. BAUMGARTNER, et à la brochure publiée récemment par le Département des laïcs du Conseil œcuménique des Églises, *Signs of Renewal, the Life of the Lay Institute in Europa : The Iona Community and the Training of the Laity in Scotland*, par T. Ralph MORTON (pp. 22-25).

Dans la même brochure on trouve quelques pages du fondateur d'*Agapè* (Perrero per Praly, Torino, Italie) : *What is Agape?* (pp. 39-44). Sur cette communauté on consultera également deux articles du pasteur Daniel ATGER dans *L'Illustré protestant* (novembre 1952, pp. 16-18, et octobre 1956, pp. 9-13) et deux textes parus dans *Quatember* (1955-1956, n° 4, pp. 224-227 et 227-230) : *Reise nach Agape*, par Derrick FAUX, et *Das Suchen nach gemeinsamen Leben*, par Tullio VINAY.

Pour *Villemétrie* (par Senlis, Oise), on se reportera au numéro cité plus haut de *Foi et Vie* : « Textes de Villemétrie ».

D'une façon plus générale, sur la question d'ensemble des communautés « cénobitiques » au sein du protestantisme, la littérature est considérable. On a déjà signalé (note 2, p. 289) l'intérêt de deux articles de *Foi et Vie : La Communauté*, par André DE ROBERT, et *Note sur les communautés et les vœux dans une perspective biblique et réformée*, par Hébert ROUX. On pourra y joindre l'important travail d'un Frère de Taizé, Pierre-Yves EMERY, *L'engagement cénobitique : forme particulière et concrète de disponibilité*, *Verbum Caro*, X (1956), pp. 133-160. La revue de la « Michaelbruderschaft », *Quatember*, s'intéresse très particulièrement à l'ensemble du mouvement communautaire et sa lecture est fort instructive. Enfin, parmi beaucoup d'autres publications, le volume de W. NIGG, *Vom Geheimnis der Mönche*, et quelques pages de Karl BARTH (*Kirchliche Dogmatik*, IV, 2, 1955, pp. 10-18) méritent de retenir l'attention.

Les *diaconesses* — dont il n'a pas été question dans ces pages — nécessiteraient une étude particulière, que nous espérons pouvoir leur consacrer un jour.

Le mérite dans les Épîtres de saint Paul

I. — Le cas personnel de l'Apôtre

De tous les auteurs du Nouveau Testament, nul n'a vécu l'aventure chrétienne avec autant d'intensité psychologique que Paul. Pareille expérience, aussi profondément ressentie, n'a pu manquer de réagir sur sa vision des choses. Sa doctrine, certes, a commandé sa vie; elle a été aussi influencée par elle, car la Parole de Dieu est dynamique et son mystère s'entrouvre au choc des événements.

Nous commencerons donc par recueillir, dans les lettres de l'Apôtre, ce que son drame spirituel peut nous apprendre sur le mérite; nous étudierons ensuite la place du mérite dans l'ensemble de son message.

a) L'assurance du Pharisien

On aimerait connaître avec précision les positions intellectuelles de Saul le Pharisien. Aucune certitude n'est malheureusement possible, et toute reconstitution demeure conjecturale. Cependant, il ne semble pas téméraire de croire qu'il partageait, sur la rétribution, les idées de la plupart de ses contemporains et des membres de sa secte.

La notion de jugement tenait une place prépondérante dans la pensée juive; c'était par lui que s'exerçait principalement la justice divine, le Dieu juste étant surtout le Juge perspicace et intègre qui pèse mérites et démérites et rend avec exactitude mesure pour mesure. Aussi, pour inciter à la pratique des commandements, si l'on faisait valoir les motifs désintéressés : obligations de l'Alliance, devoir d'étendre le Règne, de sanctifier le Nom, d'imiter Dieu, on invoquait plus souvent encore la

perspective des sanctions[1]; on affirmait : « toute action est suivie d'une récompense ou d'un châtiment correspondants; tous les biens et tous les maux qui sont le partage des hommes, sont le salaire de leurs œuvres bonnes ou mauvaises[2] ». « Dogme capital pour sa piété et sa morale[3] », le principe de la rétribution formait donc l'un des axes essentiels de la vie religieuse du Judaïsme. Comment l'âme volontariste du jeune Saul ne se serait-elle pas trouvée à l'aise dans une économie où l'effort était sûr de triompher ?

A cette lumière s'expliquent au mieux les allusions de l'Apôtre à son passé juif. Membre du peuple élu, affilié à la secte la plus austère (Act., XXVI, 5; XXIII, 6), rigoureux observateur de la Loi et des traditions (Gal., I, 13-14; Act., XXII, 3), les privilèges de sa race comme les acquisitions de son énergie le remplissaient d'assurance en face de Dieu. Ne se présentait-il pas à lui les mains pleines ? « Circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreux, quant à la Loi pharisien, quant au zèle persécuteur de l'Eglise, quant à la justice légale irréprochable » (Phil., III, 5-6), pouvait-il encore lui manquer un titre ? Aux avantages de la naissance il avait ajouté, au prix de ses efforts, tous les mérites de ses œuvres : comment, après tant de gains, le bilan de ses comptes n'aurait-il pas été positif ? Et, dès lors, quelle inquiétude aurait échancré sa sécurité[4] ?

b) L'irruption de la grace

Mais, terrassé « soudain » par la Lumière de Dieu, il voit sur le chemin le Christ ressuscité. Dans un retournement de tout son être, il saisit l'existence d'un nouvel ordre de valeurs. Il comprend qu'il a besoin, comme tous les autres, d'être sauvé par Jésus. Il donne alors sa foi au Christ, et, délaissant déjà tout ce qui jusqu'alors lui avait paru des avantages, s'en remettant totalement à ce Sauveur envoyé par Dieu, il s'en va jusqu'à Damas et il attend trois jours, les yeux aveugles, sans

1. Fait significatif : les deux sortes de motifs, intéressés et désintéressés, s'exprimaient côte à côte dans la prière officielle, le *Sema*, qui déjà au temps de Notre-Seigneur, se récitait, matin et soir, au Temple et à la synagogue. Cette prière était composée de trois passages bibliques : Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Nomb., XV, 37-41. Cf. M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, pp. 464-466.

2. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien...*, t. II, p. 53.

3. *Ibid.*, p. 53. Sur tout ce paragraphe, voir encore t. I, pp. 200-204, 486-541; t. II, pp. 53-69, et, du même auteur, l'art. *Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, dans *S.D.B.*, t. IV, c. 1155, 1161, 1198-1201.

4. C'est toujours la même note conquérante qui se fait entendre dans les différents passages où Paul nous parle de son passé. Raison de plus, par conséquent, pour ne pas voir, en Rom., VII, la description d'une crise subjective. Cf. P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après saint Paul* (Rom., VII, 7-VIII, 4), dans *Revue Biblique*, 1938, pp. 481-509.

boire ni manger, qu'Ananie vienne lui imposer les mains et le baptiser (Act., IX, 3-19; XXII, 5-16; XXVI, 12-16).

Lui-même expliquera plus tard dans sa lettre aux Galates le principe intérieur de sa conversion, la prise de conscience qui l'a mené au Christ : « Sachant que l'homme n'est pas justifié à partir des œuvres de la Loi, mais uniquement par la foi au Christ Jésus, nous aussi nous avons cru au Christ Jésus, afin d'être justifiés à partir de la foi au Christ, et non à partir des œuvres de la Loi, car personne ne sera justifié à partir des œuvres de la Loi » (Gal., II, 15-16)[5].

Cette brusque invasion de la grâce dans sa vie lui révèle ce que c'est que l'Amour de Dieu, un amour absolument gratuit et qui ne répond à aucune œuvre, un amour qui vient d'un choix libre (Gal., I, 15) et n'est que de pure miséricorde (I Tim., I, 12-16). Amour tellement paradoxal qu'il fait du persécuteur, non pas seulement un fidèle, mais un apôtre, car, sans tenir aucun compte de ses agissements antérieurs, la délicatesse de Dieu fait confiance à sa fidélité et le destine à devenir l'un des prêcheurs les plus ardents, le plus efficace propagateur de l'Evangile (Gal., I, 1; II, 7-9; II Cor., III, 5-6; IV, 1; Rom., I, 1; Eph., III, 8; I Tim., I, 12-13).

c) L'ASSISTANCE DE LA GRACE

Cette grâce divine, Paul a conscience qu'elle continue, toute sa vie, de le soutenir, dans ses faiblesses et ses souffrances, dans les persécutions qu'il endure comme dans les prisons où on le jette, au milieu de ses angoisses, de ses échecs, de ses afflictions, de ses détresses. C'est elle encore qui fait jaillir, de ses mains, les prodiges et les miracles qui accompagnent sa prédication, elle, à sa parole, qui répand la vie en tous ceux qui se convertissent et l'augmente dans l'âme des croyants (I Cor., II, 4-5; II Cor., IV, 7-12; XII, 12; Rom., XV, 19).

Le conquérant de naguère pensait triompher par les armes de la puissance; il connaît maintenant la faiblesse et les limites de l'homme, les coups, les emprisonnements, les outrages, l'insécurité continuelle, les fatigues de toutes sortes, les accès violents de cette maladie chronique qui non seulement le déprime et l'abat, mais fait obstacle à son ministère, et cette inquiétude de chaque jour au sujet de ses églises et de ses fidèles (II Cor., XI, 23-29). Le monde peut sourire de mépris devant cette fragilité de l'Apôtre; ses adversaires peuvent y voir une condamnation; il y découvre, lui, la marque de Dieu : il se sait d'autant plus apôtre, son œuvre lui paraît d'autant plus rayonne-

5. Que ces versets fassent partie du discours d'Antioche ou qu'ils exposent l'Évangile de Paul, dans un cas comme dans l'autre, ils rappellent « le chemin que Pierre et lui ont suivi en cherchant la justification dans le Christ » (E. BURTON, *The Epistle to the Galatians*, 2e édit., Edimbourg, 1948, p. 117).

ment de la grâce, les richesses qu'il dispense d'autant plus divines, que la disproportion s'avère plus flagrante entre son insuffisance humaine et les résultats spirituels dont elle est l'instrument (II Cor., III, 4-6; IV, 6-12; XI, 16-XII, 10)[6]. Comme aux premiers jours du monde, la Parole créatrice opère en lui : c'est elle qui fait resplendir la lumière dans son cœur et la répand, par lui, sur ceux qui l'écoutent : « Le Dieu qui a dit : que du sein des ténèbres brille la lumière, est celui qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de sa gloire, qui rayonne sur le visage du Christ. Nous portons ce trésor en des vases d'argile, pour qu'on voie bien que cette surabondance de puissance vient de Dieu, et non pas de nous » (II Cor., IV, 6-7).

Paul a pu trois fois implorer sa guérison; le Seigneur a répondu à sa prière : « Ma grâce te suffit, car ma puissance se déploie dans la faiblesse. » Le paradoxe de l'action divine lui révèle une fois de plus le mystère de sa gratuité : il faut le dénuement de l'homme pour que se manifeste le don de Dieu. Comprenant donc que « cette maladie qui heurte les Corinthiens est le revers nécessaire de la Puissance »[7], l'Apôtre s'écrie : « Très volontiers, je me glorifierai plutôt dans mes infirmités afin que repose sur moi la Puissance du Christ. Aussi, je me complais dans mes faiblesses, dans les outrages, dans les détresses, dans les persécutions, dans les angoisses à cause du Christ, car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (II Cor., XII, 7-10)[8].

d) La coopération avec la grace

Ici encore, le problème se simplifierait s'il ne comportait que ce premier aspect. Paul lui-même nous en découvre un second, qui achève le paradoxe : si la Puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse de l'homme, elle demande aussi à l'homme de mettre à son service toutes les forces de son corps, toutes les énergies de sa volonté, toutes les lumières de son intelligence. Il faut insister sur ce point, car il commande tout le développement ultérieur et constitue le principe du « mérite » reconnu au travail apostolique.

Paul peut écrire aux Corinthiens : « Je suis le moindre des apôtres : je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, car j'ai persécuté l'Eglise; c'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis », mais, avec ce mélange d'humilité et de fierté qui le caractérise, il continue : « et sa grâce en moi n'a pas été vaine;

6. Cf. E.-B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, pp. 83-85, 111-116, 288-313.

7. H. Lietzmann, *An die Korinther I-II*, 4e édit., Tübingen, 1949, p. 156.

8. Cf. L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, dans *Mélanges Jules Lebreton*, *Rech. Sc. rel.*, 1951-1952, pp. 221-235.

plus que tous les autres je me suis donné de la peine, non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi » (I Cor., xv, 9-10). La grâce divine a prévenu tout effort de sa part pour le convertir et le transformer en apôtre, et non seulement elle comble ses déficiences pour le placer au niveau de son ministère, mais elle le rend capable, lui « le dernier de tous et l'avorton » de « prendre plus de mal pour la cause du Christ que tous les autres apôtres »[9]. Il n'est pas question dans ce texte de deux forces conjuguées, mais d'une force qui en meut une autre, celle-ci recevant de la première mouvement et efficacité. L'activité débordante de Paul, les sacrifices qu'il s'impose pour l'Evangile, les fruits de son apostolat son dus uniquement à la grâce[10]. L'Apôtre n'en signale pas moins avec quelle générosité, quelle abnégation de lui-même il a répondu à cet appel, engageant toutes ses disponibilités sous la motion de Dieu.

Une part est en effet mystérieusement laissée à sa liberté : négativement, ne mettre aucun obstacle aux impulsions d'en-haut, et, de façon positive, accomplir les efforts demandés et suscités par la grâce. Ainsi, après lui avoir raconté l'apparition du chemin, Paul atteste au roi Agrippa : « Je ne me suis pas montré indocile à la vision céleste. Au contraire, aux habitants de Damas d'abord, puis à Jérusalem et dans tout le pays de Judée, ensuite aux Gentils, j'ai prêché le repentir et le retour à Dieu par la pratique de véritables œuvres de pénitence » (Act., xxvi, 19-20). Dans le même sens, il souligne aux Colossiens sa peine et son combat sous l'action de la grâce, qui lui apporte endurance et succès : « C'est pour rendre tout homme parfait dans le Christ que je me fatigue à lutter selon la force du Christ qui agit en moi avec puissance » (Col., i, 29).

Travail effectif par conséquent, car la grâce ne supprime d'aucune manière le labeur apostolique, elle l'inspire au contraire, le provoque et le fait fructifier; il n'en épuise pas moins les forces physiques de l'Apôtre, sa volonté n'en est pas moins tendue, ni sa réflexion moins concentrée. Travail si réel que Paul n'hésite pas dès lors à parler de l'apostolat comme d'une « collaboration avec Dieu »[11]. Sans doute, c'est un autre qui

9. E.-B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 393.

10. Soutenue par d'excellents manuscrits, la leçon ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοὶ aurait pu prêter à ambiguïté; mais à cause de l'attention de p 46, elle semble devoir être abandonnée en faveur de la leçon ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοὶ, qui se lit en A, E, K, L, P, *pesch. copt*,

11. Le mot se rencontre déjà, très vraisemblablement, à propos de Timothée, dans I Thes., iii, 2. On sait la difficulté textuelle du passage : *Sinaït.*; A, P, *Vulg.*, *Syr*[h] lisent : τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ ; — D, 33, d. e, Ambrostr. καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ; — B, ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν ; — D[c], K, L, *Pesch.*, καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν ;— F, G, διάκονον καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ.

« La leçon de B... offre un sens excellent et s'attache délicatement à ἡμῶν... Mais, si elle est originale, il est difficile d'expliquer l'introduction de τοῦ θεοῦ dans les autres leçons. Au contraire, si D est original, il est aisé de comprendre la suppression de ce vocable hardi συνεργὸς τοῦ θεοῦ par l'omission de τοῦ θεοῦ

fixe la tâche, détermine la part de chacun, assure fécondité et croissance; les apôtres ne resteront jamais que ses serviteurs, et, s'il est déraisonnable de les opposer l'un à l'autre comme des concurrents, il le serait encore plus de leur attribuer cette vie dont Dieu seul peut être la source. Néanmoins, leur travail est nécessaire selon le plan divin, la Volonté Souveraine ayant lié à leur labeur la conversion et la formation des fidèles. Dieu demeure incomparablement la Cause Première de tout, mais, dans la surabondance de son Amour, il a voulu s'adjoindre la coopération de l'homme. Telle est la doctrine que Paul expose à ses chrétiens de Corinthe : « Qu'est-ce qu'Apollos? Qu'est-ce que Paul? Des serviteurs par qui vous avez été amenés à la foi, selon la part que Dieu a donnée à chacun. J'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui faisait croître. Ainsi celui qui plante n'est rien, rien non plus celui qui arrose, Dieu seul compte qui donne la croissance. Celui qui plante et celui qui arrose ne font qu'un, et chacun d'eux recevra son propre salaire à la mesure de son propre travail, car nous sommes les collaborateurs de Dieu, θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, et vous êtes le champ de Dieu et la maison de Dieu » (I Cor., III, 5-10) [12].

Cette coopération de l'apôtre avec Dieu, Paul la définit ainsi dans sa deuxième Epître aux Corinthiens : « Dieu nous a donné le ministère de la réconciliation... Il a placé dans notre bouche la parole de la réconciliation. Nous sommes donc en ambassade au nom du Christ et pour lui. Dieu exhortant par notre intermédiaire... En notre qualité de collaborateurs, συνεργοῦντες, nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu » (II Cor., V, 8-10; VI, 1) [13].

(en B), la substitution de διάκονον à συνεργὸν en *Sinaït.*; A, P, *Vulg.*, et les lectures amplifiées de G, F, et de D^c, K, L, *Pesch.* » (J.-E. Frame, *The Epistle of St. Paul to the Thessalonians*, Edimbourg, 1912, pp. 126-127).

12. Un certain nombre d'exégètes protestants entendent θεοῦ συνεργοί en ce sens : « Nous travaillons ensemble, Apollos et moi, au service de Dieu. » Tout en concédant que la signification de l'expression n'est pas tout à fait claire, A. Robertson-A. Plummer font remarquer : « Bien que Dieu fasse tout, l'instrumentalité humaine coopère en un sens... et saint Paul admet cet aspect des choses dans le ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί de XV, 10 et dans le συνεργοῦντες de II Cor., VI, 1. Ceci semble favoriser la traduction plus simple et plus naturelle : coopérateurs de Dieu. A comparer τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Rom., XVI, 3), qui paraît montrer comment saint Paul aurait exprimé le premier sens, s'il l'avait eu en vue. » Ils ajoutent en note : « *Dei enim sumus adjutores* (Vulg.); *Etenim Dei sumus administri* (Bèze); *Denn wir sind Gottes Mitarbeiter* (Luther). En de telles constructions, συναιχμάλωτός μου, σύνδουλοι αὐτοῦ, συνέκδημος ἡμῶν, le συν- se rapporte communément à la personne au génitif » (*The first Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edimbourg, 1911, pp. 58-59).

13. Comment faut-il interpréter συνεργοῦντες ? « Signifie-t-il la coopération [des Apôtres] *avec Dieu* et avec le Christ (comme ambassadeurs), ainsi que le veulent *Thomas*, *Estius*, *Cornely*, *Schaefer*, *Hofmann*, *Rückert*, *Godet*, *Plummer*, *Gutjahr*, *Windisch*, al. ? ou plutôt sont-ils les collaborateurs, les auxiliaires des Corinthiens dans la sanctification de ces derniers, d'après *Chrys.*, *Théodoret*, *Bisping*, *Bachmann*, *Belser*, al. ? Nous préférons cette deuxième interpré-

Que cette doctrine de la coopération avec Dieu soit une pensée bien arrêtée de l'Apôtre, le livre des Actes nous en fournit un autre témoignage. Par deux fois, l'auteur emploie une expression toute proche pour résumer des paroles de Paul et de Barnabé : de retour à Antioche, après leur première mission : « ils réunirent l'Eglise et racontèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux, ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, et comment il avait ouvert aux Gentils la porte de la foi » (Act., XIV, 27); de même, un peu plus tard, à la réunion de Jérusalem, « ils rapportèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux, ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν » (Act., XV, 4) [14].

Encore une fois, il ne s'agit aucunement de mettre sur le même plan l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme, mais il faut accepter les mots de l'Apôtre : Dieu appelle l'homme à travailler avec lui, demande sa coopération et fait concourir son travail, suscité, assisté et dirigé par la grâce, à l'acceptation par les autres du salut.

L'attitude de Paul apparaît non moins significative que ses paroles. Lui, si humble, si soucieux de donner tout son relief à l'œuvre de la grâce, il ne craint pas, en face de ses détracteurs à Corinthe, de revendiquer pour sa part la fondation de cette église: « Quand vous auriez dix mille pédagogues dans le Christ, écrit-il à ses fidèles, vous n'avez pas plusieurs pères, car dans le Christ Jésus, c'est moi, par l'évangile, qui vous ai engendrés » (I Cor., IV, 15). Pareil à un père qui donne sa fille en mariage, il les « a fiancés à un seul homme pour les présenter au Christ comme une vierge pure » (II Cor., XI, 2). Il peut leur dire qu'ils sont, dans le Seigneur, « son œuvre » et « le sceau de son apostolat » (I Cor., IX, 1 et 2); il peut se glorifier du résultat obtenu chez eux par son travail sous l'effet de la grâce : « je suis fier de

tation (quoique les deux conviennent au contexte) » (E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, p. 173).

A. PLUMMER énumère cinq possibilités : « 1) Collaborant avec *Dieu*, ce qui est l'inférence naturelle à partir de V, 18, 21, et est confirmé par I Cor., III, 9. 2) Avec *le Christ*, ce qui peut être inféré de V, 20, *si* ὑπὲρ χριστοῦ signifie « au nom du Christ. » 3) Avec *vous* (ainsi Chrys.) : les Corinthiens ont coopéré avec les missionnaires en écoutant leur message, et ainsi l'Apôtre est leur collaborateur. L'objection est que tout le contexte se rapporte à la part des prédicateurs plutôt qu'à celle des auditeurs. 4) Avec *d'autres prédicateurs*. Cette explication suppose que la première personne du pluriel désigne seulement Paul. Si elle incluait d'autres prédicateurs, le συν- serait sans signification. 5) Avec *nos exhortations*, c'est-à-dire ajoutant notre exemple à notre commandement. Si tel était le sens, il aurait été exprimé d'une manière plus simple » (*The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edimbourg, 1925, pp. 189-190).

14. Par ailleurs, nous lisons dans les Actes : « Le Seigneur rendait témoignage à la prédication de sa grâce en opérant miracles et prodiges par leurs mains, διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν », XIV, 3; « On écoutait Barnabé et Paul exposer tout ce que Dieu avait accompli par eux, δι' αὐτῶν, de miracles et de prodiges parmi les Gentils », XV, 12; « Paul se mit à exposer par le détail ce que Dieu avait fait chez les Gentils par son ministère, διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ », XXI, 19 (traductions de Dom J. DUPONT, *Les Actes des Apôtres*, Bible de Jérusalem, Paris, 1953).

vous dans le Christ Jésus, notre Seigneur » (I Cor., xv, 31)[15]. Certains prédicateurs se font octroyer des lettres de recommandation pour se présenter à Corinthe, ou demandent à la communauté un témoignage écrit qui les accrédite ailleurs; Paul n'a aucun besoin de ces garanties humaines: « Notre lettre à nous, c'est vous qui l'êtes, une lettre écrite en nos cœurs, connue et lue par tous les hommes. Vous êtes manifestement une lettre du Christ écrite par notre ministère, non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non pas sur des tables de pierre, mais sur ces tables que sont vos cœurs de chair » (II Cor., III, 2-3)[16].

Nouvelle fierté de l'Apôtre et qui témoigne encore de son apport personnel dans cette œuvre de collaboration avec Dieu : c'est à des terres encore païennes qu'il a porté l'Evangile, selon la mission que Jésus lui a confiée et qui a été reconnue par les colonnes de l'Eglise. Certains personnages troublent la communauté par leurs intrigues et leurs prétentions; il lui suffit d'opposer à leurs panégyriques outranciers l'œuvre accomplie en conformité avec le plan de Dieu et qui, le premier, l'a conduit jusqu'à Corinthe : « Nous n'irons pas, écrit-il, nous glorifier hors de mesure, mais nous prendrons comme mesure la règle même que Dieu nous a assignée comme mesure en nous faisant parvenir jusqu'à vous. Car nous ne nous étendons pas indûment comme ce serait le cas si nous n'étions pas parvenus jusqu'à vous; nous sommes bel et bien arrivés jusqu'à vous, les premiers, avec l'Evangile du Christ. Nous ne nous vantons pas hors de mesure au moyen des travaux d'autrui; et nous avons l'espoir avec les progrès de votre foi, de nous agrandir de plus en plus suivant notre règle à nous, en portant l'Evangile au delà de chez vous, au lieu d'empiéter sur le domaine d'autrui et de nous vanter de travaux tout faits » (II Cor., x, 13-16)[17]. Cette fierté, il la doit sans doute à la grâce que Dieu lui a faite d'être ministre du Christ pour les païens; cependant, comme un bon ouvrier qui se réjouit même du travail qu'il a réalisé sur les indications d'autrui, il croit, lui aussi, pouvoir se glorifier auprès des Romains d'avoir rempli sa mission grâce à l'action du Seigneur en lui, ajoutant comme un surcroît d'honneur

15. Ὑμετέρα καύχησις doit désigner une réalité morale particulièrement chère à l'Apôtre. Il ne peut s'agir que du sujet de gloire que constitue — malgré tout — la fondation et l'existence de la paroisse de Corinthe... Ὑμέτερος désigne donc l'objet et non pas le sujet de la fierté » (J. Hering, *La première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchatel-Paris, 1949, p. 143). Cf. II Cor., VII, 4.

16. « Cette lettre ouverte, à destination universelle, ce sont les Corinthiens eux-mêmes, c'est-à-dire, pour les apôtres, le souvenir de ce que leur ministère a produit parmi eux; pour les fidèles de cette ville eux-mêmes, et pour tout le monde extérieur, les résultats et la renommée de l'évangélisation de Corinthe » (E.-B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, p. 81).

17. Nous empruntons, en la modifiant légèrement, la traduction de M. le chanoine E. Osty, *Les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Bible de Jérusalem, Paris, 1953.

qu'il n'avait jamais voulu évangéliser que des territoires tout neufs : « J'ai cette glorification dans le Christ Jésus pour ce qui regarde l'œuvre de Dieu. Car je n'oserais pas parler de ce que le Christ n'aurait pas fait par moi pour amener les Gentils à l'obéissance, par la parole et l'action, par la vertu des signes et des prodiges, par la puissance de l'Esprit de Dieu; ainsi depuis Jérusalem et en rayonnant jusqu'à l'Illyrie, j'ai procuré l'accomplissement de l'Evangile du Christ, mettant cependant un point d'honneur à annoncer l'Evangile là où le nom du Christ n'était pas invoqué, afin de ne point bâtir sur les fondements posés par autrui » (Rom., xv, 17-20).

C'est encore pour lui un « titre de gloire » que d'avoir renoncé aux droits et avantages du ministère apostolique : pour ne mettre aucun obstacle à l'Evangile, pour donner l'exemple à ses convertis, pour n'être à la charge de personne, à Thessalonique comme à Corinthe, comme à Ephèse, il a travaillé de ses mains pour subvenir à ses besoins et à ceux de ses compagnons (I Thess., II, 7-9; II Thess., III, 7-9; I Cor., IX, 11-15; Act., xx, 33-35) : « Par la vérité du Christ qui est en moi, ce motif de glorification ne me sera pas enlevé dans les régions de l'Achaïe... Ce que je fais, je continuerai à le faire pour enlever tout prétexte à ceux qui cherchent une occasion, quand ils se vantent, d'être trouvés pareils à nous » (II Cor., XI, 10 et 12).

Chrétientés dont il a jeté les fondations, régions païennes auxquelles il a fait connaître le Christ, gratuité de sa prédication, l'Apôtre pense avec raison qu'il peut se prévaloir de ces titres en face de ses adversaires : l'œuvre accomplie par lui témoigne d'autant plus de sa vocation apostolique que l'instrument humain leur paraît plus déficient et ses limites plus manifestes; telle est pourtant la richesse de la grâce et la magnificence de Dieu qu'il a voulu se servir de lui pour porter au monde la bonne nouvelle du salut et qu'il l'a rendu capable d'une œuvre aussi prodigieuse. Mais Paul peut se glorifier aussi de sa coopération : il s'est livré sans restriction à ce ministère, engageant toutes ses facultés au service du Christ. C'est son génie qui a dicté les Epîtres; c'est son coup d'œil de chef qui a vu les centres-clefs à évangéliser, Antioche, Corinthe, Ephèse, Rome; c'est l'acuité de son intelligence qui a deviné les impasses auxquelles on aboutirait avec des demi-mesures et quel risque provoquaient les compromissions, son esprit de décision qui a donné au christianisme sa pleine autonomie, assurant la rupture avec le Judaïsme (Gal., II, 11-14); c'est son inlassable énergie qui lui a fait parcourir tant de pays, malgré fatigues et dangers, pour étendre à l'univers le rayonnement de l'Evangile.

Toute cette œuvre, il l'a réalisée sous l'impulsion et avec l'aide de la grâce; il ne l'oublie pas : c'est « dans le Seigneur » qu'il se glorifie, et il proclame : « nous ne sommes pas capables de revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous; notre

capacité vient de Dieu, et il nous a rendus capables d'être ministres d'une alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'esprit » (II Cor., III, 5-6). Cependant, si elle est principalement de Dieu, cette œuvre est aussi la sienne, car il a coopéré de toute sa personne et il peut se rendre le témoignage que sa liberté n'a jamais contrecarré les desseins ni l'action de Dieu, mais au contraire s'est laissé pleinement conduire par lui dans cette collaboration qu'il lui demandait. « Ma conscience ne me reproche rien », écrit-il aux Corinthiens (I Cor., IV, 4), et dans sa deuxième Epître : « Nous nous glorifions dans ce témoignage de notre conscience que nous nous sommes conduits dans le monde et plus particulièrement à votre égard, avec la simplicité et la sincérité qui viennent de Dieu, non pas avec une sagesse charnelle, mais avec la grâce de Dieu » (II Cor., I, 12)[18]. C'est encore à ce témoignage de sa conscience qu'il en appelle lors de sa comparution devant le Sanhédrin (Act., XXIII, 1) et, quelques jours après, devant le gouvernement Félix (Act., XXIV, 16).

La solution nous échappe de cette mystérieuse coopération de l'homme avec Dieu, de cette conciliation de la liberté avec la grâce. Il ne faut pas pour autant rejeter les mots de l'Apôtre, ni vouloir en diminuer la portée : Paul ne croit pas faire injure à la grâce en « se glorifiant » de son œuvre et du témoignage de sa conscience; il ne pense pas non plus amoindrir l'omnipotence de la Causalité Première en écrivant « ce qui peut être dit de plus grand sur la fonction de l'apôtre et du docteur »[19], qu'elle est une « collaboration avec Dieu »; pas davantage, il ne pense diminuer le domaine de la Souveraineté divine en espérant un salaire pour cette collaboration.

e) Le salaire de la coopération

Trois passages des Epîtres pauliniennes parlent de la rétribution accordée aux apôtres : I Cor., III, 3-17; I Cor., IV, 1-5; II Tim., IV, 6-8. Il nous faut les examiner successivement.

Dans le premier texte, Paul combat les rivalités qui déchirent l'église de Corinthe : certains fidèles se réclament de lui, d'autres d'Apollos, d'autres de Céphas; peut-être même s'est-il formé un parti du Christ. Pour couper court à toutes ces cote-

18. « Ce dont l'Apôtre tire gloire c'est du témoignage ou de l'évidence de sa conscience, qui est une réflexion sur la valeur de la conduite passée. Le τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως désigne l'une des fonctions les plus importantes de l'âme humaine qui est censée responsable de ses actes et donc capable de les choisir et de les diriger. C'est pour cela que l'approbation subséquente de la conscience est glorieuse pour l'homme » (C. Spicq, *La conscience dans le Nouveau Testament*, dans *R. B.*, 1938, p. 59). Cf. aussi I Thess., II, 1-12; II Cor., II, 16-17; Act., XX, 17-35; II Tim., I, 3.

19. H.-D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, 5 édit., Göttingen, p. 23.

ries, il essaie donc de faire prendre conscience à la communauté qu'elle ne doit mettre aucune différence entre ses apôtres. Chacun a eu son rôle dans l'évangélisation de la ville; leur action individuelle pourtant n'est « rien », si on la compare à celle de Dieu. De plus, au regard des hommes, ils doivent être « un », car ils ont travaillé à une tâche commune; Dieu seul peut faire la différence entre eux, et c'est pourquoi, ajoute Paul, « chacun recevra son propre salaire selon son propre labeur, car nous sommes les collaborateurs de Dieu, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον, θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί ».

Première affirmation, dont il faut d'abord peser les mots afin d'en mieux préciser le sens. Chez Paul, μισθός est à prendre dans son acception stricte de « salaire », selon la définition de l'Epître aux Romains : « à celui qui travaille, le μισθός est compté, non pas comme une grâce, mais comme un dû » (Rom., IV, 4).

Quant à κόπος, c'est le mot employé de préférence par l'Apôtre pour désigner le labeur missionnaire et l'activité pastorale à l'intérieur des communautés[20]. Sans doute l'a-t-il choisi en songeant au dur travail manuel qu'il fournissait et qui, pour ainsi dire, était lié pour lui à son œuvre missionnaire[21]; en tout cas, même si le mot est devenu chez lui « une expression technique » signifiant le travail du chrétien qui se dépense en faveur des autres[22], il paraît toujours connoter l'idée de labeur, de fatigue, de peine.

Γάρ introduit le principe qui justifie l'assertion : si l'apôtre reçoit un salaire, c'est qu'il est un « collaborateur de Dieu », un ouvrier qui travaille avec Dieu; il coopère avec lui à cultiver son champ, à bâtir sa maison; il se dépense sous ses ordres « selon la part que le Seigneur lui a fixée » (I Cor., III, 5). Ce que nous avons dit plus haut nous dispense maintenant d'insister.

A ce titre, comme tout ouvrier, l'apôtre mérite un salaire. Salaire évidemment qui n'est pas égal pour tous, mais dépend du travail fourni; Paul le souligne : chacun sera rétribué selon son propre labeur, κατὰ τὸν ἴδιον κόπον, à la mesure de ses efforts, en proportion de la peine qu'il aura prise, du mal qu'il se sera donné. Les hommes n'ont pas à juger des mérites respectifs de chacun; cette appréciation n'appartient qu'à Dieu. C'est lui qui a engagé les apôtres, il les emploie à son œuvre, il détermine leur tâche, il saura reconnaître comment chacun s'est comporté sous sa direction et a répondu aux appels de sa grâce; il attribuera ainsi à chacun le salaire correspondant à son travail, à son engagement personnel dans cette œuvre de collaboration.

La générosité pourtant ne suffit pas. S'il faut travailler, il

20. A. v. Harnack, Κόπος (κοπιᾶν, Οἱ κοπιῶντες), *im frühchristlichen Sprachgebrauch*, dans *Z.N.T.W.*, 1928, p. 5.

21. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4e édit., Tubingue, 1923, pp. 265-267.

22. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 2e édit., Tubingue, 1953, p. 22; A. Harnack, *op. cit.*, p. 5.

faut également fournir un travail excellent. Chacun devra donc rendre compte de la qualité de son œuvre. La formation d'une communauté chrétienne ressemble en effet à la construction d'un édifice, à laquelle collaborent de nombreux ouvriers. Dieu a confié à Paul la fondation de Corinthe; comme un sage architecte, l'Apôtre a posé le seul fondement sur lequel peut s'élever une église, Jésus-Christ. Mais d'autres prédicateurs sont venus, et il avertit chacun de « prendre garde à la manière dont il continue la construction », à la valeur des matériaux qu'il emploie, à leur cohésion avec le fondement posé. « Que l'on bâtisse sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le Jour la fera connaître, car il se manifestera dans le feu, et le feu éprouvera l'œuvre de chacun pour montrer sa qualité. »

Il ne s'agit pas de rechercher les prédicateurs que Paul aurait visés dans l'énumération des divers matériaux, ni même de donner à ceux-ci une signification symbolique précise. L'Apôtre veut seulement attirer l'attention sur la responsabilité de chacun : tout ce qui entre en effet dans la construction d'une église n'a ni même valeur, ni même solidité, et les prédicateurs sont responsables, pour leur part, de l'allure qu'ils donnent aux communautés. Ils auront donc à rendre compte des doctrines qu'ils enseignent, des méthodes qu'ils emploient, des coutumes qu'ils introduisent, de l'idéal qu'ils proposent. Au jour du jugement, Dieu examinera la qualité de leur œuvre.

A partir de ces principes, Paul envisage trois hypothèses : le prédicateur dont l'œuvre se révélera solide, durable, en harmonie avec le Christ, « recevra un salaire », μισθὸν λήμψεται; celui au contraire, dont l'œuvre, légère et fragile, ne résistera pas au feu du jugement, — car, s'il a bâti sur le Christ, il n'a pas su choisir ses matériaux — « subira un dommage, ζημιωθήσεται, lui-même pourtant sera sauvé, mais comme à travers le feu »; celui enfin qui, au lieu de construire, aura ruiné ou cherché à ruiner le temple de Dieu, en bâtissant sur un autre fondement que le Christ ou en disloquant ce fondement, sera irrémédiablement condamné à une ruine éternelle.

Les grandes lignes du développement sont assez facilement saisissables, mais il ne semble pas possible d'arriver à une certitude absolue à propos de chaque détail. Quel est le sens précis, par exemple, de ζημιωθήσεται? Faut-il comprendre : il sera privé de la récompense attendue, c'est-à-dire qu'il verra son œuvre consumée et ne recevra aucun salaire[23]? Ou bien : il subira une peine avant d'obtenir le salut[24]? Cette deuxième interprétation paraît mieux convenir au contexte, à cause du parallé-

23. J. Hering, *op. cit.*, p. 31; Stumpff, art. ζημία, ζημιόω, dans *Theol. Wört.*, t. II, p. 888.

24. E.-B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 62; H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 17.

lisme antithétique avec la phrase précédente et de l'ὡς διὰ πυρός mais elle n'emporte pas la conviction.

De même, quel est le μισθός dont il est question aux versets 8 et 15? Quelle réalité désigne-t-il? Si l'on traduit ζημιωθήσεται par « il sera privé de son salaire », le μισθός ne peut pas être le salut éternel, puisque celui-ci est assuré, alors que le salaire est perdu. Même en comprenant ζημιωθήσεται d'une peine infligée au prédicateur négligent, l'équivalence salaire-béatitude éternelle ne s'impose pas.

Ce passage présente donc des obscurités; il faut y consentir, sans chercher à dépasser les mots de l'Apôtre. On peut affirmer néanmoins que Paul y reconnaît l'existence d'un « mérite » de l'ouvrier apostolique en face de Dieu : parce que son travail est effectif, la générosité de l'apôtre et la qualité de son œuvre lui valent, de la part de Dieu, un « salaire ».

Ce premier texte a surtout mis en relief la coopération active des apôtres à l'œuvre de Dieu; ils sont pareils à des travailleurs à gages, ils paraissent posséder leurs initiatives, et le Maître qui les emploie les rétribuera selon leurs efforts et selon la valeur de leur travail. Les versets suivants, I Cor., III, 18-IV, 5, ouvrent une ligne de pensée quelque peu différente.

Paul y continue sa lutte contre les divisions de Corinthe. Aux fidèles qui prétendent se rattacher à tel apôtre plutôt qu'à tel autre, il montre que pareille attitude est orgueil humain et contredit leur indépendance chrétienne : ils relèvent directement du Christ et de Dieu, et les apôtres sont à leur service. Que sont en effet ces apôtres, qu'ils prônent comme leurs maîtres? « Des serviteurs du Christ et des administrateurs des mystères de Dieu, ὑπηρέτας χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ ».

Deux dénominations accentuant le caractère subordonné de leurs fonctions. Désignant à l'origine le rameur qui peinait au dernier rang des trirèmes, puis par extension l'homme d'équipage, le manœuvre, ὑπηρέτης, a fini pas être employé pour tous les sous-ordres, ordonnance de l'hoplite ou aide-de-camp du général. Le second mot a été choisi dans le même dessein : l'οἰκονόμος est l'intendant, le régisseur, celui qui administre les biens d'un autre, mais n'en possède ni la propriété, ni même la libre disposition.

Le Christ est donc le Maître unique; Paul, Apollos ou Céphas restent sous ses ordres, demeurent des subalternes: ils administrent ses biens, et ce qui est exigé d'eux, comme de tout intendant, « c'est qu'ils soient fidèles », qu'ils répondent à cette confiance dont leur Maître les a honorés. Ils ne travaillent pas pour leurs intérêts propres, ils ne prêchent pas des doctrines de leur invention, ils ne se recrutent pas de partisans, ils ne sont pas des maîtres, ils assurent la garde d'un « dépôt » (I Tim., VI, 20; II Tim., I, 12) [25]. Leur rôle est d'étendre le Royaume du

25. Cf. C. Spicq, *Les Épîtres pastorales*, Paris, 1947, pp. 327-335.

Christ, mais en proclamant sans altération son message, en proposant au monde ces moyens de salut que le Christ a confiés à leur fidélité.

A lui seul, par conséquent, ils ont des comptes à rendre, et Paul refuse de se préoccuper des jugements prématurés que les hommes peuvent porter à son sujet. Il ne relève que du tribunal du Seigneur; celui-ci, « quand il viendra, éclairera ce qui est caché dans les ténèbres et révèlera les intentions des cœurs; alors, chacun recevra sa louange de la part de Dieu ». Non plus « son salaire », comme précédemment, mais sa « louange »; les apôtres — il est uniquement question d'eux ici — ne sont plus considérés en effet comme des travailleurs à gages, des artisans libres, mais comme des sous-ordres, des intendants, des esclaves, à qui le Maître confie une charge et dont il contrôle la gestion.

Cette louange reconnaît la valeur du comportement de chacun, affirme sa fidélité, récompense sa soumission loyale et dévouée, et sans doute fixe à jamais son destin[26]. On ne peut en effet s'empêcher de penser à l'approbation du Maître de l'Evangile : « C'est bien, serviteur bon et fidèle; tu as été fidèle en peu de choses, je t'établirai sur beaucoup; entre dans la joie de ton Maître » (Mt., XXV, 21 et 23; Lc, XIX, 17).

Nous avons donc là deux conceptions complémentaires du rôle apostolique, mais l'une et l'autre s'insèrent dans une économie, où les mérites de chacun sont distingués et récompensés. Artisans de la christianisation du monde, les apôtres reçoivent un salaire en proportion de leur labeur et de la qualité de leur œuvre; serviteurs du Christ et gardiens du dépôt qu'il leur a confié, ils sont loués à la mesure de leur fidélité.

Sous d'autres expressions et avec d'autres images, II Tim., IV, 6-8 répète le même enseignement : les deux conceptions du ministère apostolique s'y retrouvent placées côte à côte dans une semblable perspective de rétribution et de gloire. Paul est en prison; les menaces se précisent; l'heure du départ est arrivée pour lui; mais le regard qu'il porte sur son passé remplit son cœur d'espérance. Jusqu'au bout, de toutes ses forces, il a lutté; sans ménager sa peine, il a accompli sa course apostolique à travers le monde et rempli les obligations de sa charge; intendant loyal, il a veillé jalousement sur le dépôt de la foi, il l'a défendu contre toutes les déformations, il l'a conservé intact[27]. L'œuvre, menée avec tant de zèle et de fidélité, s'achève. Il ne lui reste plus qu'à recevoir sa récompense : « Dès lors, conclut-il, m'est réservée la couronne de justice, et, ce jour-là, le Seigneur me la donnera en retour, ἀποδώσει, lui, le juste Juge. »

L'expression « couronne de justice » est difficile à interpréter. Certains entendent : « couronne qui récompense la justice, c'est-à-dire l'exercice de toutes les vertus »[28], d'autres : « couronne

26. Cf. PREISKER, art. ἔπαινος, dans *Theol. Wört.*, t. II, pp. 583-584.
27. Cf. A. DEISSMANN, *op. cit.*, p. 262.
28. C. SPICQ cite comme tenant cette interprétation Bernard, Lemonnyer.

que constitue la possession de la justice éternelle »[29]. Une troisième interprétation paraît cependant beaucoup plus probable : le contexte parle de « juste Juge » et de rétribution, ἀποδώσει ; il y est question de course et de combat, compétitions sportives dont le vainqueur a droit au prix fixé. Il semble donc qu'il faille comprendre : couronne qui est « due en justice au triomphateur »[30], couronne attribuée justement, décernée en justice. Intendant fidèle et lutteur infatigable l'Apôtre estimerait mériter cette couronne que le Seigneur, juste Juge, lui « donnera en retour » de son labeur et de sa fidélité.

Mais quelle est cette récompense? Quelle réalité symbolise cette « couronne » ? Est-ce la gloire éternelle, l'immortalité bienheureuse? Une fois encore, comme plus haut pour le salaire et pour la louange, si nous nous en tenons au seul texte, l'image nous laisse dans l'incertitude et il restera toujours possible d'en discuter la signification.

Une chose néanmoins est sûre, et c'est là ce qui nous importe : Paul, l'apôtre de la grâce, ne craint pas d'affirmer que Dieu versera un « salaire » à ses collaborateurs dans l'évangélisation du monde; il reconnaître, par ses « louanges », la fidélité de leur intendance; il décernera, en juste Juge, la « couronne » qu'ils méritent aux vainqueurs des combats missionnaires. Toutes ces expressions supposent que le travail apostolique a non seulement valeur devant lui, mais qu'il constitue un titre et représente un droit, qu'il fonde un mérite.

Evidemment, à s'en tenir strictement à ces passages et sans dépasser leur lettre, il ne paraît pas possible de préciser en quoi consiste le « salaire », ce que désignent cette « louange » et cette « couronne ». L'affirmation n'en demeure pas moins nette. Suscité et soutenu par la grâce, l'effort de l'apôtre n'est pas indifférent aux yeux de Dieu. Sa coopération est appelée et sanctionnée; son travail compte et lui donne droit à un « salaire »; son intendance fidèle lui assure la « louange » de son Maître; son combat lui vaut une « couronne ». Même en l'absence du mot, n'est-ce pas la preuve que la réalité du mérite n'est pas étrangère à la théologie paulinienne?

f) Le labeur dans l'espérance

Il nous reste maintenant à examiner, sur ces bases, la place que Paul a faite dans sa vie personnelle à cette espérance de la rémunération. Ne représente-t-elle pour lui qu'une idée sans importance ? Lui est-elle au contraire source d'énergie et appui dans ses combats?

Satisfaction du devoir accompli, joie des conversions obte-

Wohlenberg, Gardiner. C'est l'explication également de la Bible du Centenaire.

29. D'après C. Spicq, ce sens est soutenu par Lock, Schlatter, Falconer, Jérémias.

30. C. Spicq, *op. cit.*, p. 389.

nues et de la vie répandue à profusion, bonheur de faire connaître et aimer le Seigneur, nul doute que tout cela donne élan à son ardeur missionnaire, mais il a aussi, pour le soutenir dans ses travaux et ses luttes, la perspective de ressusciter à la suite du Christ : « Si vraiment les morts ne ressuscitent pas... pourquoi à toute heure nous exposer au péril? Chaque jour, je suis voué à la mort... Si c'est selon des vues humaines », « avec un horizon limité par l'humanité terrestre, sans espérance de résurrection » [31], « que j'ai livré combat contre les bêtes à Ephèse, quel est mon profit? » (I Cor., xv, 29-32).

Cette espérance est une force pour l'Apôtre, et elle redouble sa générosité. Sa personnalité visible s'avance peu à peu vers la destruction, minée au dedans comme au dehors par les multiples labeurs, les privations, les fatigues, les persécutions, les responsabilités, les discussions, les soucis, et il sait bien qu'elle finira un jour par succomber. Mais, loin d'abattre son courage ou de restreindre son effort, cette fin inéluctable grandit son espérance, car, dans la mesure même où « l'homme extérieur » s'achemine ainsi vers la mort, « l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ». Transformée progressivement par la grâce, envahie de plus en plus par l'Esprit, sa « personnalité invisible » [32] entrevoit que pour elle aussi s'approche le terme, qui est la vie éternelle. Terme qui se gagne au prix de toutes les épreuves passagères, « car la légère tribulation d'un moment produit pour nous, bien au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire... Et nous savons que, si notre maison terrestre, cette tente, vient à se détruire, nous avons une demeure qui nous vient de Dieu, maison éternelle qui n'est pas faite de main d'homme et qui est dans les cieux » (II Cor., iv, 17-v, 1). Evidemment, il lui faudra pour un temps abandonner son corps, et cette séparation contre nature lui fait horreur comme à tous les autres. Mais Dieu, qui a créé cet attachement et mis au cœur de l'homme ce désir de toujours vivre, ne peut décevoir son attente; le don de son Esprit constitue déjà les arrhes de ce qu'il réalisera. Dès lors, transcendant par la foi sa peur instinctive, sachant d'autre part que la mort finira son exil et le réunira au Christ, l'Apôtre ne peut que se dilater dans une plus grande espérance : « Nous sommes plein d'assurance et nous préférons sortir de ce corps pour aller demeurer près du Seigneur » (II Cor., v, 2-8) [33]. C'est le même désir de cette société bienheureuse et immédiate avec le Christ qui s'exprime encore dans la lettre aux Philippiens : « Pour moi, vivre c'est le Christ et mourir est un gain... J'ai le désir de partir et d'être avec le Christ » (Phil., i, 21 et 23).

31. J. Hering, *op. cit.*, p. 144.

32. « L'homme du dedans », ὁ ἔσω ἄνθρωπος, c'est celui qui n'est pas vu, sinon de Dieu et confusément de nous-mêmes, c'est, comme dit heureusement *Belser*, « notre personnalité invisible » (É.-B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, p. 135).

33. Pour tout ce passage, nous suivons l'exégèse du P. Allo, *op. cit.*, pp. 121-132 et 137-155.

Sous l'influence de la pensée grecque, l'espérance de Paul s'est transformée et approfondie depuis sa première lettre aux Corinthiens, devenue tout ensemble plus immédiate et plus personnelle. La mort sera pour lui le passage auprès du Seigneur. « Il n'aura plus à attendre la venue glorieuse du Christ à la fin des temps; c'est lui qui ira auprès du Seigneur. Non pas seulement pour entrer en possession des privilèges du Christ ressuscité, ces privilèges qu'il doit communiquer à tous les croyants lors de son avènement; mais pour être réuni au Seigneur, pour jouir de sa société, pour entrer en une relation intime et familière avec lui. En aspirant à « être avec le Christ », Paul ne désire plus seulement jouir des biens du salut que le Christ lui procurera; c'est la personne même du Christ qui devient l'objet de son espérance, comme elle est l'objet de son ardent amour »[34].

Toute sa vie paraît ainsi dominée par son espérance. Mais, si la perspective a changé, dans la pensée de l'Apôtre, la liaison est demeurée la même entre son labeur apostolique et son espérance, entre son effort et la récompense qu'il en attend. L'initiative part de Dieu, mais la réponse de l'homme est exigée, et cette conviction entraîne Paul aux renoncements et aux sacrifices, excite son zèle et relève son courage.

Il vaut la peine de l'entendre citer aux Corinthiens l'exemple de son propre combat pour mieux les convaincre de la difficulté du salut et de la nécessité d'y consacrer toutes ses forces. Il vient d'établir les principes qui permettent de résoudre la question posée au sujet des idolothytes : il est évident tout d'abord que les idoles ne sont rien, mais, si la science du chrétien lui laisse dès lors toute liberté, sa charité lui demande en revanche de ne pas scandaliser ses frères plus faibles. Lui-même, malgré son droit de vivre de sa prédication, ne refuse-t-il pas l'aide pécuniaire de ses églises, le seul salaire humain qu'il revendique étant la joie et la fierté de travailler gratuitement[35]? Libre à l'égard de tous, n'a-t-il pas renoncé à sa liberté pour se faire l'esclave de tous, s'adapter à toutes les situations, à tous les tempéraments, à tous les besoins ? « Tout cela, explique-t-il, je le fais à cause de l'Evangile, afin d'avoir part à ses biens. » Ces derniers mots introduisent une raison nouvelle de restreindre parfois le jeu de la liberté; il faut assurer son salut. Si donc les athlètes s'imposent tant de privations pour remporter une couronne périssable, combien plus le chrétien doit-il être prêt à se sacrifier en vue de la gloire éternelle. « Moi-même, continue-t-il, entrouvrant à ses convertis le secret de son ascèse personnelle, ce n'est pas à l'aventure que je cours, ni dans le vide que je frappe : mais je meurtris mon corps et le traîne en esclavage,

34. J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Ire partie : « *Avec le Christ* » *dans la vie future*, Bruges-Louvain-Paris, 1952, pp. 190-191.

35. Cf. G. Didier, *Le salaire du désintéressement* (I Cor., IX, 14-27), dans *Rech. Sc. rel.*, 1955, p. 234.

de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois éliminé de l'épreuve » (I Cor., IX, 23-27). Ce serait étrangement méconnaître l'âme de l'Apôtre que de prendre ce motif pour le principal ressort de son action : l'accent de tout le passage porte ailleurs, et Paul ne cite son exemple, avec quelle humilité, que pour mieux faire comprendre son enseignement. Mais, s'il ne faut pas exagérer la portée de ce témoignage, il ne faut pas non plus le récuser ni le minimiser. La parole de l'Apôtre prend valeur dans la mesure de sa vérité. Lui-même, il le reconnaît, trouve dans son espérance une raison de plus de se livrer avec ardeur à son ministère et de se dépenser sans compter au service du Christ.

Ce n'est pas du reste le seul passage où il évoque son espérance comme un soutien au milieu de ses épreuves, un but qui suscite sa générosité. « Nous savons, écrit-il encore, que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera, nous aussi, avec Jésus et nous placera près de lui avec vous... C'est pourquoi nous ne perdons pas courage » (II Cor., IV, 14 et 16). Il vient de dire son espérance de rejoindre le Seigneur sitôt après la mort : « Voilà pourquoi, explique-t-il, nous avons à cœur de lui être agréable, soit que nous demeurions en ce corps, soit que nous le quittions » (II Cor., V, 9). Il reprend l'image du coureur dans le stade pour traduire aux Philippiens ses efforts en vue d'atteindre le Christ : « Je poursuis ma course afin de saisir le prix, ayant été moi-même saisi par le Christ Jésus... oubliant ce qui est derrière, tendu de toutes mes forces vers ce qui est en avant, je cours vers le but en vue du prix auquel Dieu nous appelle dans le Christ Jésus » (Phil., III, 13-14). Il rappelle à Timothée « la promesse, faite par Dieu, de la vie présente et future » à la pratique de la piété et cette espérance qui encourage leur combat : « C'est pour cela que nous peinons et que nous luttons : nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous, et surtout des croyants » (I Tim., IV, 10).

Une fois même, il mentionne, parmi les buts de son travail apostolique, son intention de « recueillir du fruit ». « Souvent, j'ai projeté d'aller chez vous, écrit-il aux Romains..., afin de recueillir quelques fruits parmi vous comme dans les autres nations » (Rom., I, 13). Il ne s'agit pas simplement « du fruit pour Dieu. Paul ne dit pas qu'il veut prêcher seulement pour que l'Evangile puisse porter du fruit ou pour qu'il en résulte du fruit pour Dieu, mais pour que lui personnellement puisse recueillir quelque fruit, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ. Il y a sans doute dans son esprit référence à une satisfaction et à un encouragement immédiats, mais une récompense future est également suggérée[36] ».

De là aussi, ce frémissement personnel dans ses réactions

36. F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense*, Leipzig, 1931, p. 110.

en face des déficiences ou des progrès de ses églises. Que les apôtres soient des collaborateurs de Dieu, ce principe leur permet d'espérer un salaire dans la mesure même où il fonde leur responsabilité. Cette responsabilité, Paul en a une conscience aiguë : son propre drame lui paraît engagé dans le drame de ses chrétiens, il lie de quelque manière son sort futur à la vie chrétienne de ses convertis.

Ce n'est pas en effet seulement pour le présent qu'il se glorifie de ses églises; il les regarde encore comme son espérance et sa fierté pour le jour du jugement : « Quelle est notre espérance, écrit-il aux Thessaloniciens, quelle est notre joie, la couronne de notre fierté, n'est-ce pas vous, en présence de notre Seigneur Jésus, lors de sa venue ? Oui, vous êtes notre gloire et notre joie ! » (I Thess., II, 19-20). De même aux Corinthiens : « Vous serez pour nous un sujet de fierté au jour de notre Seigneur Jésus » (II Cor., I, 14), et aux Philippiens, après leur avoir recommandé de vivre comme des enfants de Dieu au sein d'un monde perverti. « Vous deviendrez ainsi pour moi un sujet de fierté pour le jour du Christ, car je n'aurai pas couru ni peiné en vain » (Phil., II, 16). Cette idée est d'autant plus remarquable, comme on l'a justement souligné[37], qu'à maintes reprises l'Apôtre affirme ne vouloir chercher sa glorification que dans le Christ. C'est le signe que, même devant Dieu, il accorde une importance à son œuvre et qu'il la considère comme un titre pour le jour du jugement.

La même conviction transparaît encore dans la crainte, plusieurs fois exprimée, d'avoir travaillé « en vain ». Dans ce contexte plus étendu, le mot reçoit, semble-t-il, une note personnelle qui n'a pas été suffisamment marquée : il traduit en premier lieu sa tristesse de voir la Rédemption tenue en échec, mais, par delà, il nous livre l'inquiétude de l'Apôtre en face de la solidité de son œuvre. Il sait que son destin est lié au destin de ses fidèles et, s'il se glorifie de leur conduite vertueuse, il prend aussi à son compte leurs déficiences et leurs chutes. De manière caractéristique, l'exhortation aux Philippiens, citée plus haut, unit les deux thèmes : ils seront la fierté de Paul au jour du Christ, car l'authenticité de leur vie chrétienne manifestera que leur Apôtre « n'a pas couru en vain, ni peiné en vain » (Phil., II, 16). Obligé de quitter Thessalonique aux premiers temps de son passage en Europe, il s'inquète sur la persévérance de ses convertis; il ne peut plus supporter le manque de nouvelles, et il envoie Timothée « s'enquérir de la foi des Thessaloniciens, craignant que le Tentateur ne les eût tentés et que son labeur n'ait été vain » (I Thess., III, 5). La même plainte angoissée lui échappe lors de la crise galate : « J'ai bien peur d'avoir en vain peiné pour vous » (Gal., IV, 11). Cette préoccupation l'amène à exposer aux Apôtres de Jérusalem

37. F. V. Filson, *op. cit.*, p. 112.

l'évangile qu'il prêche aux païens. Non pas qu'il mette en doute la vérité de son message, ni l'autorité de la charge dont le Christ lui-même l'a investi, mais il veut marcher en plein accord avec les chefs de l'Eglise-Mère et qu'aucune pression, venue de l'intérieur, ne compromette un jour le succès de son œuvre, « de peur de courir ou d'avoir couru en vain » (Gal., II, 2) [38].

Tous ces textes établissent donc, chacun à sa manière, une relation entre l'activité déployée par Paul sous l'action de la grâce et la réalisation en sa faveur de la promesse de Dieu. Ils montrent tous en effet comment Dieu a déterminé le but et procuré les moyens d'y parvenir, mais aussi comment, pour arriver effectivement au terme, l'homme doit utiliser ces moyens et les mettre en œuvre avec toute sa générosité.

Dieu a ressuscité le Christ, « prémices de ceux qui se sont endormis », et, un jour, il nous ressuscitera avec lui; il nous a fait pour vivre toujours, et il nous a, dans ce dessein, donné les arrhes de l'Esprit (II Cor., V, 5); il a fixé le prix de notre lutte, et il nous appelle à le remporter (Phil., III, 14); il a promis à l'exercice de la piété la vie présente et à venir (I Tim., IV, 8).

Mais à cette œuvre de Dieu doit répondre nécessairement l'œuvre de l'homme. Aussi, animé par cette espérance, non seulement l'Apôtre ne craint pas de s'exposer sans cesse à la mort (I Cor., XV, 31), mais, malgré toute son horreur de quitter son corps, il préférerait mourir afin de rejoindre le Seigneur (II Cor., V, 8). Tout son être est tendu par l'effort; il lutte et il peine; il meurtrit sa chair; il sacrifie jusqu'à sa liberté pour n'être pas disqualifié, mais avoir part aux biens de l'Evangile et obtenir la vie éternelle (I Cor., IX, 27).

Il serait faux de situer son labeur dans cette unique perspective; il n'en demeure pas moins vrai que lui-même a donné également ce sens à tout son combat. Il faut donc tenir compte de ce fait si nous voulons rejoindre sa pensée dans toute sa complexité. Paul a perçu un rapport entre son travail et l'obtention de la récompense promise par Dieu; il a pensé que sa collaboration à l'œuvre divine lui vaudrait un salaire, — quel qu'il soit, peu importe! — il a cru que sa fidélité serait reconnue, approuvée et couronnée par le Souverain Juge. Cette conviction a encouragé son labeur; avec cette espérance, il a parcouru le monde, prêché, lutté, souffert, et il est mort. Son exemple ne noue livre pas sans doute la réponse totale à notre problème; il nous montre du moins que, par toute sa vie, Paul rend témoignage qu'il croyait à l'existence du mérite.

A suivre. M.-FRANÇOIS BERROUARD, O. P.

38. Cf. E. BURTON, *op. cit.*, pp. 72-73, et, particulièrement sur la nécessité de l'unité de l'Évangile et de l'apostolat pour la construction de l'Église, H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1949, pp. 36-37.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

PROBLÈMES, DIALECTIQUE ET TENTATIONS DU MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

C'est désormais un lieu commun d'affirmer que, dans cette première moitié du XXe siècle, sur le plan religieux, l'un des événements les plus marquants et les plus lourds de conséquences pour l'avenir, est la naissance et le développement du mouvement œcuménique. Cette constatation, pour sérieuse qu'elle soit, ne peut cependant contenter le théologien catholique : il lui incombe, en effet, de percevoir l'ampleur de ce mouvement et d'en dégager la signification exacte pour déterminer de façon précise la nature des problèmes que, par son existence même, ce mouvement pose à l'Église catholique. Il a désormais besoin d'une analyse lucide de ce mouvement, analyse qui s'impose d'autant plus que des travaux importants, tant du côté protestant et orthodoxe que du côté catholique, donnent tous les éléments d'une prise de conscience décisive.

Nous essaierons d'abord de découvrir les véritables dimensions du mouvement œcuménique, en montrant les problèmes et les tentations qui sont les siens. Nous tenterons ensuite, en face de cet immense mouvement, de définir l'attitude de la conscience catholique en donnant une vue d'ensemble des efforts de pensée et d'action. Préparés par ces études, nous examinerons dans quelle mesure un dialogue authentique et fructueux est possible entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises.

I

Les problèmes du mouvement œcuménique

A. Histoire et signification du mouvement œcuménique

La vitalité du Conseil œcuménique des Églises, la conscience aiguë qu'il a d'être un mouvement en marche vers un avenir qu'il s'agit d'in-

venter dans la fidélité à la Parole de Dieu, l'assurance qui est la sienne d'être le lieu où, par ses voies à lui, Dieu intervient dans l'histoire pour rassembler son peuple et faire que l'Église soit l'Église, amènent bien des dirigeants ou des membres du mouvement œcuménique à faire le point sur la situation actuelle et à se demander où en sont les Églises face à la tâche concrète que Dieu leur assigne[1].

Cette analyse de la conjoncture, à partir de la réalité même du mouvement œcuménique, pour y discerner les orientations que Dieu veut susciter dans son peuple, implique, à vrai dire, une vue d'ensemble de l'histoire universelle. Elle suscite, en effet, d'une part une prise de conscience plus réfléchie de la réalité du mouvement œcuménique et de son avenir, d'autre part, en fonction de cet avenir — partiellement au moins déjà donné dans le mouvement œcuménique — et à son service, un regard nouveau sur le passé qui découvre ainsi son sens authentique.

Deux livres, à ce titre, retiendront particulièrement notre attention : l'un, une Histoire du mouvement œcuménique *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*[2], publiée sous les auspices du Conseil œcuménique des Églises, auquel nous joindrons la conférence du Dr Visser 't Hooft : *Notre tâche actuelle à la lumière de l'histoire*[3], qui en est le meilleur commentaire; l'autre, *Le renouveau de l'Église*[4] du même Dr Visser 't Hooft.

—

Le titre — ou plus exactement le sous-titre — du premier ouvrage : 1517-1948, s'il est pour la plupart des lecteurs un sujet d'étonnement, est à lui seul plein d'enseignement. Rompant avec l'idée d'un mouvement œcuménique dont l'acte de naissance serait irrévocablement fixé à la conférence universelle des missions de 1910, il témoigne d'une intention d'universalisme non seulement géographique, mais temporel.

Il s'agit, en effet, de marquer la continuité profonde qu'il y a entre le mouvement œcuménique actuel et la Réforme. Peut-être ne prêtons nous pas assez attention à la conscience qu'ont de nombreux protestants de se trouver dans une époque de renouvellement absolument comparable à celle de la Réforme, une époque marquée au coin de l'intervention divine. Plus précisément encore il s'agit d'insérer le mouvement œcuménique actuel dans une vue d'Église, qui embrasse en définitive toute l'histoire du dessein de Dieu. La fixation de l'année 1517 est à la fois symbo-

1. Dans cette chronique, nous usons constamment d'une terminologie protestante. Il s'agit ici, en effet, d'un exposé qui essaie de saisir la dialectique propre du mouvement œcuménique telle qu'elle apparait aux yeux de nos frères protestants : il ne s'agit évidemment pas d'une doctrine entièrement recevable du point de vue catholique. La suite de cette chronique, à paraître dans le numéro 4 d'*Istina*, permettra de faire les mises au point nécessaires.

2. *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948* edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill. S.P.C.K. Londres, 1954, 822 pp.

3. *Notre tâche œcuménique à la lumière de l'histoire*, par W. A. Visser 't Hooft. Première conférence annuelle du Foyer John Knox, 6 juin 1955. Publiée par l'Association du Foyer John Knox, 8, rue Calas, Genève, Suisse.

4. W. A. Visser 't Hooft, *Le renouveau de l'Église*, nouvelle série théologique, Labor et Fides, 1956, 88 pp.

lique — la majeure partie des Églises du Conseil œcuménique des Églises s'originent à la Réforme — et artificielle car si les rédacteurs de cette histoire ne sont pas remontés au delà de 1517, c'est uniquement parce que la tâche apparaissait trop vaste et dépassait les ressources actuelles du Conseil œcuménique des Églises. Mais à elle seule cette intention est suffisamment éclairante : aux yeux de nos frères protestants, il n'y aura plus désormais d'histoire du mouvement œcuménique qui ne soit en même temps une histoire de l'Église.

Malgré les limites que nous venons de dire — limites dues au souci de rigueur et de vérité —, ce livre, dans sa préoccupation d'étudier les efforts d'unité au cours des derniers siècles, est une claire illustration de l'idée théologique qui est à la base du mouvement œcuménique : l'Église chrétienne est affectée d'un double caractère : elle est le Corps du Christ divinement constitué et une communauté d'hommes et de femmes imparfaits, si bien qu'il y a à la fois unité donnée dans le Christ et division au sein de la communauté.

L'épître aux Éphésiens, affirme-t-on, témoigne déjà de cette apparente contradiction qui court à travers toute l'histoire de l'Église.

Le simple fait de citer les têtes de chapitres donnera une idée de l'importance de cet imposant volume collectif qu'on souhaiterait voir traduit en français.

Introduction : la division et la recherche de l'unité avant la Réforme (Stephen Charles NEILL).

1. L'idée œcuménique et les efforts de réalisation (John Thomas McNEILL).

2. Activité œcuménique en Europe continentale aux XVIIe et XVIIIe siècles (Martin SCHMIDT).

3. Mouvements œcuméniques en Grande-Bretagne aux XVIIe et XVIIIe siècles (Norman SYKES).

4. L'Église Orthodoxe et le mouvement œcuménique avant 1910 (Georges FLOROVSKY).

5. L'unité chrétienne au XIXe siècle en Amérique (Donald Herbert YODER).

6. Rapprochements des Églises entre elles au XIXe siècle (Henry Renaud Turner BRANDRETH).

7. Mouvements spontanés et changement de climat œcuménique (Ruth ROUSE).

8. La portée œcuménique du mouvement missionnaire et la conférence universelle des missions (Kenneth Scott LATOURETTE).

9. La conférence mondiale de Foi et Constitution (Tissington TATLOW).

10. Plans d'union et de réunion, 1910-1948 (Stephen Charles NEILL).

11. Les mouvements d'amitié internationale et Vie et Action, 1910-1925 (Nils KARLSTRÖM).

12. Les mouvements d'amitié internationale et Vie et Action, 1925-1948 (Nils EHRENSTRÖM).

13. Autres aspects du mouvement œcuménique (Ruth ROUSE).

venter dans la fidélité à la Parole de Dieu, l'assurance qui est la sienne d'être le lieu où, par ses voies à lui, Dieu intervient dans l'histoire pour rassembler son peuple et faire que l'Église soit l'Église, amènent bien des dirigeants ou des membres du mouvement œcuménique à faire le point sur la situation actuelle et à se demander où en sont les Églises face à la tâche concrète que Dieu leur assigne [1].

Cette analyse de la conjoncture, à partir de la réalité même du mouvement œcuménique, pour y discerner les orientations que Dieu veut susciter dans son peuple, implique, à vrai dire, une vue d'ensemble de l'histoire universelle. Elle suscite, en effet, d'une part une prise de conscience plus réfléchie de la réalité du mouvement œcuménique et de son avenir, d'autre part, en fonction de cet avenir — partiellement au moins déjà donné dans le mouvement œcuménique — et à son service, un regard nouveau sur le passé qui découvre ainsi son sens authentique.

Deux livres, à ce titre, retiendront particulièrement notre attention : l'un, une Histoire du mouvement œcuménique *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948* [2], publiée sous les auspices du Conseil œcuménique des Églises, auquel nous joindrons la conférence du Dr Visser 't Hooft : *Notre tâche actuelle à la lumière de l'histoire* [3], qui en est le meilleur commentaire; l'autre, *Le renouveau de l'Église* [4] du même Dr Visser 't Hooft.

Le titre — ou plus exactement le sous-titre — du premier ouvrage : 1517-1948, s'il est pour la plupart des lecteurs un sujet d'étonnement, est à lui seul plein d'enseignement. Rompant avec l'idée d'un mouvement œcuménique dont l'acte de naissance serait irrévocablement fixé à la conférence universelle des missions de 1910, il témoigne d'une intention d'universalisme non seulement géographique, mais temporel.

Il s'agit, en effet, de marquer la continuité profonde qu'il y a entre le mouvement œcuménique actuel et la Réforme. Peut-être ne prêtons nous pas assez attention à la conscience qu'ont de nombreux protestants de se trouver dans une époque de renouvellement absolument comparable à celle de la Réforme, une époque marquée au coin de l'intervention divine. Plus précisément encore il s'agit d'insérer le mouvement œcuménique actuel dans une vue d'Église, qui embrasse en définitive toute l'histoire du dessein de Dieu. La fixation de l'année 1517 est à la fois symbo-

1. Dans cette chronique, nous usons constamment d'une terminologie protestante. Il s'agit ici, en effet, d'un exposé qui essaie de saisir la dialectique propre du mouvement œcuménique telle qu'elle apparaît aux yeux de nos frères protestants : il ne s'agit évidemment pas d'une doctrine entièrement recevable du point de vue catholique. La suite de cette chronique, à paraître dans le numéro 4 d'*Istina*, permettra de faire les mises au point nécessaires.

2. *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948* edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill. S.P.C.K. Londres, 1954, 822 pp.

3. *Notre tâche œcuménique à la lumière de l'histoire*, par W. A. Visser 't Hooft. Première conférence annuelle du Foyer John Knox, 6 juin 1955. Publiée par l'Association du Foyer John Knox, 8, rue Calas, Genève, Suisse.

4. W. A. Visser 't Hooft, *Le renouveau de l'Église*, nouvelle série théologique. Labor et Fides, 1956, 88 pp.

lique — la majeure partie des Églises du Conseil œcuménique des Églises s'originent à la Réforme — et artificielle car si les rédacteurs de cette histoire ne sont pas remontés au delà de 1517, c'est uniquement parce que la tâche apparaissait trop vaste et dépassait les ressources actuelles du Conseil œcuménique des Églises. Mais à elle seule cette intention est suffisamment éclairante : aux yeux de nos frères protestants, il n'y aura plus désormais d'histoire du mouvement œcuménique qui ne soit en même temps une histoire de l'Église.

Malgré les limites que nous venons de dire — limites dues au souci de rigueur et de vérité —, ce livre, dans sa préoccupation d'étudier les efforts d'unité au cours des derniers siècles, est une claire illustration de l'idée théologique qui est à la base du mouvement œcuménique : l'Église chrétienne est affectée d'un double caractère : elle est le Corps du Christ divinement constitué et une communauté d'hommes et de femmes imparfaits, si bien qu'il y a à la fois unité donnée dans le Christ et division au sein de la communauté.

L'épître aux Éphésiens, affirme-t-on, témoigne déjà de cette apparente contradiction qui court à travers toute l'histoire de l'Église.

Le simple fait de citer les têtes de chapitres donnera une idée de l'importance de cet imposant volume collectif qu'on souhaiterait voir traduit en français.

Introduction : la division et la recherche de l'unité avant la Réforme (Stephen Charles NEILL).

1. L'idée œcuménique et les efforts de réalisation (John Thomas McNEILL).

2. Activité œcuménique en Europe continentale aux XVIIe et XVIIIe siècles (Martin SCHMIDT).

3. Mouvements œcuméniques en Grande-Bretagne aux XVIIe et XVIIIe siècles (Norman SYKES).

4. L'Église Orthodoxe et le mouvement œcuménique avant 1910 (Georges FLOROVSKY).

5. L'unité chrétienne au XIXe siècle en Amérique (Donald Herbert YODER).

6. Rapprochements des Églises entre elles au XIXe siècle (Henry Renaud Turner BRANDRETH).

7. Mouvements spontanés et changement de climat œcuménique (Ruth ROUSE).

8. La portée œcuménique du mouvement missionnaire et la conférence universelle des missions (Kenneth Scott LATOURETTE).

9. La conférence mondiale de Foi et Constitution (Tissington TATLOW).

10. Plans d'union et de réunion, 1910-1948 (Stephen Charles NEILL).

11. Les mouvements d'amitié internationale et Vie et Action, 1910-1925 (Nils KARLSTRÖM).

12. Les mouvements d'amitié internationale et Vie et Action, 1925-1948 (Nils EHRENSTRÖM).

13. Autres aspects du mouvement œcuménique (Ruth ROUSE).

14. Les Églises orientales et le mouvement œcuménique au XXe siècle (Nicolas ZERNOV).

15. L'Église catholique romaine et le mouvement œcuménique, 1910-1948 (Oliver Stratford TOMKINS).

16. La genèse du Conseil œcuménique des Églises (Willem Adolf VISSER 'T HOOFT).

Épilogue (Stephen Charles NEILL).

Appendices :

I. Le mot « œcuménique » : son histoire et son usage (W. A. VISSER 'T HOOFT).

II. Intercommunion (St. C. NEILL).

A lire cette histoire, on s'aperçoit que des lignes de force universelles — au moins négativement, en ce sens qu'elles ne s'identifient jamais à une confession particulière, étant transconfessionnelles et internationales — la conditionnent :

1) *Le courant favorable à l'Église universelle.* Il s'origine aux premiers réformateurs qui n'ont jamais mis en doute l'unicité de l'Église. Ce n'est que bien plus tard — à partir du XVIIe siècle — que son influence s'est amenuisée et qu'on a commencé à parler d'une pluralité d'Églises, conçues comme « sociétés spontanées de personnes s'unissant à leur propre gré[5] » pour assurer le salut de leur âme.

J. T. McNeill note, par exemple, que sur la base des Conciles œcuméniques les réformateurs ont dessiné les traits d'une Église œcuménique qui éviterait les schismes dans la mesure où la Parole et les sacrements y auraient leur vraie place et qu'en cela, ils doivent beaucoup aux Pères et aux conciliaristes qui réclamaient une autorité représentative dans l'Église. Le conciliarisme, ajoute-t-il, fut une révolution manquée, mais son principe demeura vivant dans de nombreux esprits pour les dresser dans l'opposition aux prétentions papales et il influença la doctrine et la politique à l'âge de la Réforme.

Cela explique l'accent mis par les réformateurs sur la primauté du Christ : l'Écriture en parle certes, les Pères aussi, mais sous l'influence des conciliaristes, cette primauté devint chez les réformateurs une vérité centrale constamment affirmée[6].

Cette doctrine de l'Église universelle fut bientôt oubliée, nous l'avons vu. Cependant des théologiens comme Hoocker, F. D. Maurice, Vilmar, Gunning, Forsyth ne cessèrent d'en proclamer l'importance et ce courant reprit vie avec le mouvement biblique.

C'est dans le domaine de la science biblique que se fit l'évolution la plus décisive. Les savants dont les travaux ont été publiés après la première guerre mondiale ont abandonné les vues de leurs prédécesseurs selon lesquelles l'É-

5. *Locke Works*, vol. 2, p. 235; cité par le Dr W. A. VISSER 'T HOOFT, *Notre tâche...*, p. 9.

6. Cf. *A History*, pp. 32-33.

glise est une association religieuse édifiée de bas en haut et ils ont redécouvert que l'Église est une création de Dieu, qu'elle est son peuple. C'est alors qu'est apparu un nouveau consensus à l'élaboration duquel des théologiens de plusieurs confessions et églises ont travaillé ensemble. Cette nouvelle prise de conscience de ce qu'est l'Église a joué un rôle considérable dans la formation du Conseil œcuménique des Églises. Ce n'est pas sans raison que la création d'un conseil œcuménique a été projetée l'année même où la Conférence d'Oxford de 1937 a choisi comme son mot d'ordre non officiel : « *Que l'Église soit l'Église*[7]. »

Ainsi ce courant de la pensée œcuménique

peut être caractérisé comme étant ecclésiastique, c'est-à-dire centré sur l'Église. Sa préoccupation n'est pas d'abord dirigée sur les propositions doctrinales, ni sur l'expérience individuelle; elle l'est sur le dessein de Dieu qui appelle son peuple.

Nous pouvons résumer ses principales caractéristiques de la manière suivante :

a) le dessein de Dieu est de rassembler un peuple qui soit son peuple et qui existe pour le glorifier. Cette Église de Dieu, qui est en même temps le corps du Christ, est, de par sa nature même, une communauté unique et unie.

D'où il découle que :

b) le devoir des fidèles est de manifester dans le monde cette unité qui leur est donnée, et que :

c) cette unité n'est pas celle du plus petit commun dénominateur, mais bien plutôt celle dans laquelle la foi est enseignée et crue dans son intégralité et sa plénitude[8].

2) *Le courant du minimum doctrinal acceptable* par toutes les Églises pour la réalisation de l'unité. C'est le courant que le Dr Visser 't Hooft caractérise par le titre de « tradition érasmienne ». Il s'origine en effet à certaines affirmations érasmiennes, mais il a surtout pris consistance dans la doctrine des articles fondamentaux élaborée par Franciscus Junius, puis par Grotius, Casaubon, Callixtus, et Jurieu, Werensfels, Oterwald et Turrettini, sans oublier John Durie.

Lorsque l'évêque Headlam proposa, à la conférence de Lausanne, en 1927, de prendre comme seules bases de l'unité le symbole de Chalcédoine et la Bible et argumenta disant que la multiplicité des confessions de foi de l'époque de la Réformation avait conduit à la catastrophe, on crut entendre un écho tardif de l'enseignement d'Erasme[9].

Poussée à l'extrême, cette tradition aboutit au libéralisme d'un Harnack qui accepterait l'unité de ceux qui croient en la paternité de Dieu et en la fraternité des hommes.

Nous ne qualifierons pas cette tradition de tradition libérale, car au moins originellement, elle n'a pas cette visée, mais nous nous garderons

7. W. A. Visser 't Hooft, *Notre tâche...*, p. 10.
8. *Ibid.*, p. 8.
9. *Ibid.*, pp. 7-8.

d'oublier le climat de libéralisme dans lequel elle s'est finalement développée.

On peut la résumer en deux points :

a) l'unité de l'Église est possible — et elle n'est possible que de cette manière — sur la base d'un commun accord concernant les quelques points de doctrine fondamentaux et nécessaires.

D'où il découle que :

b) les brèves formules de foi de l'Église primitive doivent être préférées, en particulier le Symbole des Apôtres, et que toute nouvelle expression des points sujets à controverse doit être évitée. Dans tout ce qui n'est pas essentiel doit régner la plus grande liberté; on ne doit pas chercher à imposer une confession de foi plus détaillée [10].

3) *Le courant piétiste.* — On ne saurait exagérer l'importance de ce courant, étant donné qu'il est à l'origine de la plupart des réveils des Églises protestantes et surtout de tout le mouvement missionnaire.

M. Schmidt en caractérise les traits essentiels de la façon suivante :

1. La nouvelle naissance, qui est une nouvelle création embrassant tout, opérée par le Christ vivant et agissant en nous.

2. Un but de perfection pour le croyant individuel et d'espérance eschatologique pour l'Église dans son ensemble, sinon pour le monde entier, l'un et l'autre découlant d'une sérieuse considération de la situation concrète présente comme sphère de l'action rédemptrice de Dieu.

3. Une nouvelle signification attribuée à l'histoire comme sphère dans laquelle Dieu est actuellement à l'œuvre.

4. Un intérêt pour ce qui concerne la vie, intérêt découlant de l'importance centrale accordée à la renaissance.

5. L'idée d'une société chrétienne ou *fellowship* prenant la place de l'Église d'État organisée et proclamant la libre association de tous les chrétiens vivants, au dessus et au delà des limites des confessions historiques juridiquement définies [11].

Et le Dr Visser 't Hooft précise encore davantage en disant que la position œcuménique de ce courant peut se résumer dans les points suivants :

a) Le christianisme est en premier lieu une expérience individuelle et une vie; tous les chrétiens qui sont vraiment sauvés sont membres du même Corps, quelle que soit leur appartenance ecclésiale.

D'où il découle que :

b) l'Église et la doctrine ne sont utiles que dans la mesure où elles contribuent à la conversion personnelle et que :

c) tout chrétien est appelé à prendre sa part de la tâche commune de l'évangélisation et de la mission [12].

10. *Ibid.*, p. 6.
11. *A History*, p. 84.
12. W. A. Visser 't Hooft, *Notre tâche...*, p. 10.

Il nous semble cependant nécessaire d'aller plus loin encore et ne pas nous arrêter à l'horizon des communautés protestantes. A la lecture de cette histoire du mouvement œcuménique, nous pouvons mieux saisir certaines affinités qui lient plus ou moins consciemment protestants et Orthodoxes.

Les Orthodoxes ont certes une expérience ecclésiale qui dans ses fondements théologiques est de même structure que celle des catholiques — nous aurons à y revenir —, mais il ne faut pas oublier qu'au plan psychologique — nous voulons dire au plan de certaines réactions spontanées, cristallisées dans certaines attitudes affectives — protestants et Orthodoxes se sentent très proches pour les raisons suivantes :

1) Une sorte d'antiromanisme commun, un même refus des « prétentions papales » et une conscience de la collégialité, voire du conciliarisme, nécessaire à l'Église. Il suffit de rappeler de quel poids ont pesé les discussions des conciliaristes dans la formation de la pensée des réformateurs et combien ils se sont crus dans la ligne des Pères de l'Église. Il ne faudrait pas oublier davantage quel accueil a reçu dans certains milieux œcuméniques la théorie de la *sobornost*, qui semble dans bien des cas être comme la justification théologique du *fellowship* conçu par les piétistes. Peut-être non plus, ne faudrait-il pas oublier l'influence de certaines tendances piétistes sur des théologiens russes du XVIIIe et du XIXe siècles.

2) Une expérience analogue au plan des Églises locales : les Églises Orthodoxes comme les Églises protestantes sont souvent devenues des Églises nationales. La structure même de certaines Églises protestantes a déteint sur certaines Églises Orthodoxes dans leurs rapports avec l'État. Il en est résulté des problèmes communs qui ont trouvé des solutions plus ou moins proches, mais souvent inspirées du même esprit.

3) Une redécouverte commune et relativement récente, faite dans une sorte de symbiose, des grands courants universels, et gagnée sur un isolement qui avait séparé les unes des autres les différentes Églises.

B. Piétisme et Église

Il nous importe cependant de revenir à l'étude des trois courants dont nous avons parlé plus haut, car il est essentiel à la compréhension des problèmes du Conseil œcuménique des Églises de bien percevoir l'influence actuelle des divers courants qui l'ont préparé et qui continuent d'œuvrer avec plus ou moins de force dans son sein.

Le Dr Visser 't Hooft s'est posé la question de la valeur et de la signification de chacun de ces courants et déclare que le courant érasmien est désormais privé d'efficace.

Le premier courant érasmien est dépassé, mais les deux autres sont encore pleins de valeur pour nous.

Une idée-force, un concept dynamique, perd sa puissance quand elle a été incorporée dans la vie courante ou si elle s'est révélée inapplicable. Or, le concept érasmien n'est plus pour nous un stimulant parce qu'une part en a

été largement acceptée et que l'autre part en a été reconnue inacceptable et non réaliste. Cette notion fondamentale que les églises ont beaucoup en commun, que ce qu'elles ont en commun sont des choses d'importance décivise et que, sur cette base de leur foi commune, elles peuvent et doivent entrer en rapports fraternels et collaborer, est acceptée par les églises qui participent au mouvement œcuménique et aussi par plusieurs de celles qui n'en sont pas. Le fait même qu'au sein du Conseil œcuménique tant d'églises sont liées les unes aux autres par leur commune acceptation de la « base », qui est la reconnaissance de Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, confirme la vérité défendue par les érasmiens que le contenu fondamental de la foi possède le pouvoir d'union. Et le rapport de la section de *Foi et Constitution*, à Evanston, dit très clairement que le nombre des convictions et des pratiques qui nous sont communes est « immense ». A cet égard les érasmiens ont gagné la bataille.

Mais dans un autre sens, ils l'ont perdue. Car ils pensaient que par la reconnaissance commune de quelques articles fondamentaux, l'unité complète pourrait se faire. Cela s'est révélé faux. L'essentiel nous donne une base de collaboration, de conversation et même de témoignage commun, mais ces articles fondamentaux ne sont pas en eux-mêmes suffisants pour servir de fondation solide à la pleine unité de foi et de constitution qui devrait caractériser l'Église de Christ.

Toute l'histoire du mouvement œcuménique montre que ce n'est pas par un procédé de réduction ou de marche arrière qu'une unité véritable entre les églises pourra être atteinte. Dans la théorie érasmienne, il y a trop de retour au « bon vieux temps » et trop peu de respect pour les grandes décisions que les églises ont prises au cours de leur histoire. Une fois de plus, nous voyons que les théoriciens des articles fondamentaux ne se rendent pas compte de ce grand fait œcuménique qui est que les églises ne diffèrent pas simplement sur quelques points de doctrine, mais que, ainsi que l'a souligné la première section de l'Assemblée d'Amsterdam, « en chacune d'elles nous rencontrons une conception de la foi et de la vie chrétienne qui constitue une tradition complète », ce qui fait que « même là où ces éléments paraissent semblables, ils se trouvent en réalité situés dans des contextes généraux qui, jusqu'à présent, nous apparaissent irréconciliables l'un à l'autre ». Bien que le rapport d'Amsterdam ait dit cela à propos des traditions « protestante » et « catholique », c'est en fait vrai, d'une manière plus limitée, des autres différences confessionnelles.

Ainsi, il semble que le courant érasmien ait rempli son rôle. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait perdu la plus grande partie de sa force et qu'il ne soit pas fortement représenté dans la conversation œcuménique de notre temps [13].

Il y a donc désormais, comme courants vivants au sein du Conseil œcuménique des Églises, le courant dont le centre d'intérêt est l'Église et le courant piétiste.

Le premier courant insiste sur le fait que l'Église, dans son unité, est déjà donnée dans le Christ, qu'il s'agit essentiellement de manifester sa sainteté et son unité et non de la construire ou de l'organiser.

Le second courant a pour mission historique

de rappeler à l'Église cette simple vérité que l'Évangile s'ouvre par un appel à la repentance, la *metanoia*, qui est « conversion », retour au Seigneur. Le

13. *Ibid.*, pp. 12-13.

piétisme proclame avec raison que l'Église existe pour le Royaume de Dieu et qu'elle doit prêcher l'Évangile en temps et hors de temps à tous les hommes, sur toute la terre. Qui oserait prétendre que nous n'avons plus besoin d'entendre ce message? Nous appartenons à une génération en réaction contre l'émotivité et le sentimentalisme qui ont souvent caractérisé le mouvement piétiste. Mais ce serait une erreur désastreuse que de repousser la préoccupation fondamentale de la tradition piétiste pour la raison que certaines de ses manifestations peuvent nous paraître peu attrayantes ou inacceptables. Une théologie saine ne remplace pas la passion d'évangéliser [14].

Quels vont donc être désormais les rapports de ces deux mouvements?

Ces deux courants de pensée œcuménique et de vie ont besoin l'un de l'autre. Notre génération a pour tâche de chercher à parfaire leur intégration de façon qu'ils puissent se corriger et se fortifier l'un l'autre.

Car le système centré sur l'Église peut fort bien en lui-même mener à un stérile cléricalisme, dans lequel la vérité de l'Una Sancta donnée de Dieu devient l'excuse de l'égocentrisme institutionnel et de l'autoadoration. Il faut sans cesse rappeler à l'Église qu'elle est là pour servir, que son chemin est le chemin de la croix, celui du don de soi, non de l'affirmation de soi. Elle doit tenir compte des critiques de ceux qui ont le souci du monde hors des églises et qui cherchent à briser l'isolement que l'Église a trop facilement accepté ou même créé pour elle-même. Un conseil œcuménique des églises, dans lequel tout naturellement les églises en tant qu'institutions jouent un rôle considérable doit écouter la voix du chrétien engagé dans le monde dont le premier souci n'est pas l'Église établie, mais l'annonce de la Bonne Nouvelle aux masses qui n'ont pas de berger.

De même, le système piétiste a besoin du correctif que représente la tradition ecclésiastique. Le danger propre au piétisme est de dégénérer en un individualisme centré sur l'homme. Concentré comme il l'est sur l'appel incontestablement biblique à l'évangélisation, il peut aisément oublier cette autre notion centrale de la Bible qu'est l'Église, manifestation visible de l'œuvre de Dieu dans l'histoire. Laissé à lui-même, il choisit trop facilement la ligne de moindre résistance qui consiste à déclarer que l'unité de l'Église est purement invisible. Il doit se rappeler que, selon la prière sacerdotale, l'unité est clairement destinée à être si manifeste qu'elle en devienne un puissant et convaincant facteur de conversion du monde. Les problèmes d'unité ecclésiastique sont éminemment en rapport avec la tâche évangélisatrice et missionnaire dans le monde. Se montrer indifférent aux questions d'unité de foi et de constitution, c'est se montrer inconscient du dessein de Dieu et de l'appel qu'Il adresse à son peuple [15].

La confrontation de ces deux traditions est déjà commencée depuis les origines mêmes du mouvement œcuménique : l'expansion missionnaire, œuvre de sociétés missionnaires n'ayant qu'un lien très lâche avec les Églises établies et dans leur ensemble d'origine piétiste, a finalement posé — en vertu de la nature du kérygme apostolique — le problème de l'Église et de son unité. C'est ce même problème que, par des voies foncièrement différentes, le mouvement biblique et théologique retrouvait à son tour.

14. *Ibid.*, pp. 13-14.
15. *Ibid.*, p. 14.

L'œuvre d'intégration de ces deux traditions est aujourd'hui en cours dans le thème majeur du Conseil œcuménique « Mission et unité ». Nous l'avons déjà analysé en détail dans cette revue [16]. Remarquons simplement que si la mission de l'Église est fondée dans son être et dans sa vie, l'intégration des deux traditions apparaît désormais nécessaire. Elle conduit de fait à l'intégration du Conseil international des Missions dans le Conseil œcuménique des Églises. Dans son rapport au Comité central de Galyatetō le 18 juillet 1956, le Dr Visser 't Hooft remarquait que « le temps était mûr désormais pour une étude concrète de la signification réelle et des implications d'une intégration [17] » des deux organismes.

C. Mission et unité

Nous ne pouvons donc comprendre dans sa signification concrète le thème actuel de « Mission et unité » et les problèmes qui en découlent que si nous voyons qu'au sein des Églises protestantes la mission s'est développée sous l'influence piétiste, en d'autres termes que si nous rattachons le thème « Mission et unité » au thème « Église et piétisme » pour en bien percevoir le contexte spirituel, nécessaire pour comprendre certaines réactions spontanées, certaines réticences, certains accents.

Mais nous ne pouvons davantage comprendre la signification exacte du thème « Mission et unité » si nous ne remarquons pas que « Église et piétisme » sont deux traditions désormais entraînées dans une dialectique vivante toute tournée vers l'avenir, pour un dépassement de ce qu'il y a d'imparfait dans chacune d'elles.

Nous ne devons en effet jamais oublier que si le mouvement piétiste a été à la source du mouvement missionnaire protestant, il n'a pas réussi à provoquer un renouvellement complet de l'Église.

Il n'est pas douteux que cette seconde réformation eut un effet profond et souvent heureux sur la vie des Églises. Sans cette tentative de renouveau, celles-ci auraient probablement fini par se pétrifier.

Cependant, deux raisons interdisent de parler alors d'un véritable renouveau dans la vie des Églises. La première est que les nouveaux réformateurs étaient si préoccupés de la « vie » qu'ils mirent l'accent sur l'homme nouveau, l'homme né de nouveau. En réaction contre un faux objectivisme, ils tombèrent dans un faux subjectivisme. Dans leur recherche d'un véritable renouveau, ils furent si désireux d'obtenir des résultats tangibles qu'ils exagérèrent le « déjà » au détriment du « pas encore » et rompirent ainsi la tension eschatologique du Nouveau Testament. La seconde raison dérive de la première. Bien que le mouvement eût commencé dans les Églises de la Réformation et que son premier but fût le renouvellement de ces Églises, la majeure partie de ses adhérents se mit bientôt à douter d'un tel effort. La résistance conjuguée de l'orthodoxie et de l'institutionalisme sembla faire de ce renouveau une tentative désespérée. L'orientation individualiste provoqua un amoindrissement du sens des responsabilités pour la vie de l'Église tout entière.

16. M.-J. Le Guillou, *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'unité*, dans *Istina*, 1954, 4, pp. 408-440 et 1955, 1, pp. 107-121.
17. Cf. *The Ecumenical Review*, octobre 1956, p. 44.

Il est typique de le noter : ce fut dans ce milieu que le concept biblique d' « édification » qui s'appliquait originairement à l'Église prit un sens différent et signifia dès lors l'édification de l'individu dans sa vie intérieure. Ce mouvement finit par noyauter des groupes de chrétiens consacrés au sein des différentes Églises ou par susciter de nouveaux mouvements en marge des Églises, mais il ne parvint pas à aboutir à un renouveau total de ces Églises [18].

L'histoire vient ainsi révéler l'insuffisance du piétisme laissé à lui seul.

Il y va d'un dépassement de la tradition piétiste dans la tradition favorable à l'Église : la tradition de l'Église redécouvre alors la dimension missionnaire qu'elle avait pratiquement perdue depuis la Réforme, tandis que la tradition piétiste peut provoquer ses effets de renouveau à l'intérieur de l'Église. Nous sommes ainsi amenés à comprendre que les deux traditions dont nous avons parlé plus haut ne peuvent s'unir que dans un troisième terme, le renouveau de l'Église.

D. Mission, unité et renouveau de l'Église

Une chose est évidente : c'est dans la prise de conscience de leur mission évangélisatrice que les églises ont découvert l'importance du renouveau de pensée et d'action que Dieu leur demande et qui a commencé de se concrétiser dans le mouvement œcuménique. Ce n'est cependant pas là un fait du passé; c'est aussi un fait actuel : c'est dans la mesure où les églises évangélisent que leur est donné le renouveau de pensée et d'action dont elles sentent la nécessité.

On voit dès lors ce qu'est le renouveau de l'Église. C'est l'action créatrice de Dieu parmi son peuple pour lui permettre de réaliser sa destinée, de faire éclater dans le monde sa vocation de nation sainte et d'être ainsi le représentant des temps nouveaux inaugurés en Christ.

Aussi ce renouveau implique-t-il — dans l'intervention du Christ — une lumière nouvelle sur la nature de l'Église et de sa mission, en bref une sorte de révélation de l'Église *in fieri* : en vue de la mission les Églises doivent recevoir de Dieu un renouvellement de leur être qui les ouvre à la promesse d'édification de tout le corps dans l'unité et déjà, à travers le mouvement œcuménique, l'Église attend un renouvellement de son être et de sa pensée qui lui révèle le sens de sa vocation missionnaire et à l'intérieur de cette action le sens même de son passé.

Le passé se trouve ainsi réassumé dans la perspective de l'unité que l'on attend du Seigneur à travers le dialogue des Églises entre elles.

Nous découvrons ainsi la signification dernière des travaux historiques qui ont été faits dans le mouvement œcuménique : ils entendent, à partir de l'unité donnée dans le Conseil œcuménique et à sa lumière, retrouver le sens de son histoire. Ils n'ont pas été écrits dans une simple perspective de documentation historique — bien que leur valeur histo-

18. W. A. Visser 't Hooft, *Le renouveau de l'Église*, pp. 55-56.

rique à ce plan soit absolument indéniable. Ils ont été écrits pour qu'à partir du renouvellement provoqué dans les Églises, grâce au mouvement œcuménique, par l'intervention créatrice de Dieu et en continuité avec la Réforme, expérience majeure et caractéristique de ce renouvellement, on remonte jusqu'au Christ et à son dessein sur le monde et qu'ainsi on regarde la tâche assignée à l'Église avec une ardeur renouvelée.

Le livre du Dr Visser 't Hooft *Le renouveau de l'Église*[19] montre quelles seraient les orientations profondes de cette histoire : elles s'origineraient à une vue des rapports de Dieu avec Israël — dans ses catégories essentielles de grâce et de jugement; elles s'appuieraient sur une analyse du mystère de l'Église dans le Nouveau Testament; puis elle procéderait à une analyse des divers renouveaux qui ont jalonné la vie de l'Église.

L'histoire apparaît ici au service d'une théologie et on comprend sans peine que le secrétaire général du mouvement œcuménique, le Dr Visser 't Hooft, appelle de ses vœux une histoire universelle écrite dans ces perspectives :

> Il existe de remarquables ouvrages traitant de l'histoire, du développement et de la doctrine de l'Église. Mais nous ne possédons pratiquement aucune étude d'histoire ecclésiastique écrite du point de vue du renouveau de l'Église. C'est là une lacune infiniment regrettable, car le vrai sens de l'étude de sa propre histoire est que l'Église découvre comment le Seigneur juge et renouvelle la vie de son peuple. Un théologien historien qui aurait une vision nette de la vie de l'Église à travers les siècles et saurait discerner avec clairvoyance les interventions de Dieu pourrait faire une étude des différents renouveaux que l'Église a connus. Par cette étude, nous apprendrions à distinguer l'action du Saint-Esprit dans la vie de l'Église et à comprendre comment l'histoire de l'Église, malgré la liste tragique de ses fautes, de ses trahisons, de ses divisions et de son orgueil, diffère radicalement de l'histoire humaine à cause de cet élément inexplicable qui entre en jeu au moment crucial. Une histoire de l'Église présentée sous cet angle montrerait à quel point son extraordinaire faculté de renouvellement la distingue de toute autre communauté. On verrait qu'il existe en son centre comme au centre de l'histoire d'Israël un élément dynamique qu'on ne peut expliquer par des catégories philosophiques, idéalistes ou matérialistes appliquées à l'histoire générale[20].

Le mouvement œcuménique est donc un affrontement des Églises à la dimension universelle, disons cosmique, de l'Évangile. Il est un dialogue des Églises avec le Seigneur Jésus-Christ, qui par la Parole de la Bible et à travers les événements de l'histoire, leur révèle ce qu'est l'Église et les amène à se laisser juger et par le fait même à se laisser renouveler : à la faveur de ce dialogue les diverses Églises prennent conscience des exigences de dépassement de leurs positions respectives et, en se réformant sous l'action de l'Esprit du Seigneur, elles peuvent discerner peu à peu les signes de l'unité que le Seigneur veut leur donner.

On perçoit ainsi la dimension proprement eschatologique du mou-

19. W. A. Visser 't Hooft, *Le renouveau de l'Église*, *passim*.
20. *Ibid.*, p. 44.

vement œcuménique, même si de nombreuses Églises n'ont pas encore réalisé cette vérité : les Églises ne sont pas tournées vers une unité qui d'une façon ou d'une autre s'enracinerait dans le passé, mais elles sont tournées vers une unité qui est encore à découvrir dans la foi et qu'il est pour l'instant impossible d'imaginer. La croissance du mouvement œcuménique est une croissance vers (*eis*) le Christ, selon l'interprétation protestante des Éphésiens, IV, 15.

On perçoit aussi dès lors l'importance de la notion et de la réalité de la Seigneurie de Jésus-Christ : c'est en définitive à Jésus-Christ et à sa Seigneurie que toutes les Églises sont confrontées : elles lui sont confrontées pour leur mission — le Christ est le Seigneur non seulement de l'Église, mais du monde; elles lui sont confrontées pour leur renouveau et leur unité. Les affirmations répétées selon lesquelles les Églises, grâce à la dynamique propre du mouvement œcuménique, sont remontées de l'ecclésiologie à la christologie, traduisent cette vérité fondamentale, les Églises n'ayant qu'à se tenir parfaitement disponibles par rapport aux formes que pourra prendre l'institution ecclésiastique, la réforme de l'Église devant nécessairement coïncider avec son progrès vers l'unité et son effort d'évangélisation. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le thème de la Seigneurie du Christ soit peut-être en définitive le thème central du mouvement œcuménique et que son étude prenne une place prépondérante dans les travaux actuels du département des études. Il n'est pas impossible qu'il devienne le thème de l'Assemblée mondiale de 1960 : ce serait certainement dans la logique des choses et l'intégration officielle du Conseil international des Missions dans le Conseil œcuménique des Églises pourrait être le moyen d'affirmer de façon éclatante cette Seigneurie du Christ sur l'Église qu'il appelle à se renouveler pour la mission et l'unité.

E. Caractères de l'expérience œcuménique

Il nous est désormais facile de comprendre la nouveauté, le dynamisme et l'universalisme de cette expérience œcuménique, et d'en préciser la structure.

a) *Nouveauté.*

L'œcuménisme est un fait nouveau : des communions chrétiennes séparées et isolées les unes des autres ont, par leur entrée dans le Conseil œcuménique des Églises et par leur participation à l'ensemble de ses activités, constitué une « communauté » d'un type absolument original, comme il ne s'en était jusqu'ici jamais vu dans l'histoire. Il en est résulté un sentiment très profond de communion surnaturelle dans la foi au Christ comme Dieu et Sauveur, sentiment dont il faut se garder de mésestimer la portée et la signification religieuse. Que des Églises soient sorties de leur suffisance et de leur isolement, qu'elles aient

commencé à engager entre elles le dialogue et à s'enrichir de leur témoignage mutuel pour susciter une action et un témoignage communs, c'est là une réalité dont les participants du mouvement œcuménique ont une conscience plus ou moins profonde, mais réelle.

La meilleure façon peut-être de traduire cette expérience serait de dire que toutes ces Églises — et les membres de ces Églises dans la mesure où ils participent — se sentent tenus par Jésus-Christ. M. Crespy nous semble avoir donné de ce fait une expression caractéristique :

> N'est ce pas une pure grâce de notre Dieu que nous puissions regarder ensemble à ce qui nous est commun, à ce qui fait notre substance commune, notre « esse » fondamental. N'est ce pas un émerveillement que de constater que ce qui fait de nous les héritiers authentiques de la Réforme est notre certitude que cet « esse » nous tient, qu'il n'est pas à nous, mais que nous sommes tous à lui parce que ce qui nous unit n'est de doctrine que secondement, est de foi principalement et que notre foi est en Jésus-Christ. Dira-t-on que je donne dans l'effusion sentimentale ? Mais la peur du sentiment nous interdirait-elle de sentir que ce qui nous unit est plus vaste infiniment que ce qui nous sépare, et plus essentiel. Précisément parce que ce qui nous unit n'est pas à nous, mais qu'au contraire nous sommes ensemble à lui [21].

Mais l'œcuménisme est un fait nouveau, très précisément parce que les Églises membres du Conseil commencent à réaliser que ce dialogue entre Églises — tel qu'il a commencé de se manifester, — est le début de cette grande action par laquelle Dieu a commencé de renouveler l'Église, il est une participation à la nouveauté de la création nouvelle en Jésus-Christ.

On ne saurait trop y insister : l'œcuménisme est un fait nouveau au sens théologique de ce mot, l'œcuménisme étant comme une amorce de la nouveauté eschatologique que Dieu entend manifester dans son Église.

M. le pasteur Crespy nous donne ici encore un des témoignages les plus nets de cette attitude d'esprit :

> Je pense que depuis le XVIe siècle, jamais nous n'avons connu si concrètement que notre Seigneur est vivant et qu'il veut renouveler son Église, la rassembler, l'unir en présence de la grande crise de civilisation qui s'annonce et en vue de l'efficacité et de l'authenticité de son témoignage [22].

b) *Dynamisme.*

Il n'est sans doute pas d'adjectif qui soit plus souvent employé pour qualifier le mouvement œcuménique que celui de « dynamique ». Qu'est-ce à dire ? Cela signifie tout d'abord que le mouvement œcuménique vit tout d'abord d'une contradiction surmontée et que c'est à ce

21. G. Crespy, *Rapport de l'Assemblée de Montpellier*, encore inédit et que M. le pasteur Crespy a eu l'obligeance de nous communiquer.
22. *Ibid.*

titre même qu'il est un mouvement. Il en appelle constamment de la situation historique d'une Église divisée, fractionnée en diverses communions rivales, ou à tout le moins isolées, au mystère du Christ dans lequel l'unité est déjà donnée.

Il signifie par le fait même que le mouvement œcuménique engage la réalité concrète de la vie des Églises et se pose non d'abord au niveau de la seule réflexion théologique, mais à l'intérieur d'un jugement que le Seigneur institue pour renouveler son Église. C'est ici que nous pouvons le mieux saisir ce que signifie la notion de dialogue au plan œcuménique. Elle ne signifie pas simplement que les différentes Églises ont à se mieux connaître, à mieux s'entraider dans une communion d'efficacité pour l'action. Elle signifie plus encore que, face à leur mission devant le monde, les Églises ont été conviées ensemble à un jugement de Dieu sur leur propre statut d'Église.

Il apparaît dès lors qu'il s'agit d'un dialogue, en présence du Seigneur, sur ce qu'est la catholicité de l'Évangile et de l'Église, en vue de réformer la situation historique des Églises. Comme on l'a souligné bien souvent, le dialogue œcuménique n'est pas une simple expérience de fraternité et de piété, il est une confrontation libératrice des Églises avec le Christ qui seul peut, malgré les obstacles humains, triompher des divisions.

Aussi apparaît-il comme connotant toujours la notion de repentance et impensable sans elle : il ne faut donc pas voir dans ce mot une sorte de slogan sans valeur profonde; il engage la structure même du mouvement œcuménique.

Et sans doute faut-il chercher la raison dernière de ce dynamisme dans l'Esprit-Saint qui travaille l'Église pour la renouveler : c'est lui qui au centre de l'Église est l'élément dynamique qui oblige les Églises à se tenir sous le jugement de Dieu pour répondre dans l'obéissance à la Parole de Dieu.

c) *Universalisme.*

Cette expérience a un horizon universel : l'appel des missions est un appel universel et la vocation de l'Église ne peut être comme telle qu'universelle. Dans le dialogue entre les Églises, on a mieux perçu la visée universaliste de l'Église :

> La puissance de l'œcuménisme réside dans son universalité, universalité malgré les erreurs et les hérésies. Cette universalité, comment la réaliser, comment réconcilier l'inconciliable et unir les extrêmes — c'est ce qui constitue la problématique très complexe de l'œcuménisme, c'est en cela que consiste son travail, sa tâche et son but. Or l'étendard est levé, l'universalité est proclamée. Elle enflamme et féconde les esprits[23].

23. L. Zander, *L'œcuménisme, fait et problème*, dans *Christianisme social*, décembre 1950, p. 608.

L'universalisme de cette expérience vient en définitive de ce que le mouvement œcuménique entend être un témoignage à l'Église une, sainte, catholique et apostolique et qu'à ce titre il embrasse l'univers entier dans le temps et dans l'espace. Son universalisme entend avoir pour fondement et pour norme le Christ Seigneur. Et nous avons vu avec quelle vigueur il entend actuellement reprendre à son compte toute la perspective du dessein de Dieu.

De là sont venues les deux faces différentes, à première vue contradictoires, en réalité complémentaires du mouvement œcuménique. D'une part il y a eu une revalorisation du contenu objectif de la profession de foi de chaque confession par souci de se conformer au message biblique dans toute son ampleur; d'autre part il y a eu sortie de la suffisance propre et tendance à s'enquérir de la façon dont les autres Églises recevaient le message. Et on doit reconnaître que « c'est cette simultanéité de la concentration sur l'essentiel et de la poussée vers le dehors qui donne sa figure au mouvement œcuménique au présent stade de son développement[24] ». Là encore l'histoire œcuménique récente est là pour montrer comment le renouveau d'une Église suscite par voie de conséquence le renouveau d'autres Églises et comment ce processus de contagion spirituelle a créé entre les Églises des liens dont il faut mesurer la profondeur.

Le mouvement œcuménique est universel de l'universalité même de ce renouveau, en ce sens qu'il vise à atteindre chacune des paroisses, chacun des membres de ces paroisses, chacune des sociétés missionnaires pour les livrer au renouvellement auquel participe l'Église.

Une fois de plus nous ne faisons que retrouver les thèmes que nous avons développés plus haut et il nous est facile de conclure que l'expérience œcuménique est, dans son fond, l'expérience de la nécessité qu'a l'Église — à travers la multiplicité des Églises divisées, mais cependant unes dans le Christ — de connaître, pour sa mission dans le monde, un renouvellement de son être et de sa vocation, qui lui permette, de surcroît, en assumant son passé, d'en découvrir le véritable sens.

II

La dialectique de l'expérience œcuménique

L'œcuménisme apparaît ainsi comme une démarche absolument originale, toute commandée par la dialectique qui s'institue entre ce qui est déjà donné dans l'expérience commune des Églises et la Parole de Dieu.

24. Ernest KINDER, *De la nécessité du dialogue entre Évangéliques et Catholiques romains*, dans *Œkumenische Rundschau* (décembre 1955). Voir *Vers l'unité chrétienne*, juillet-août 1955.

Nous avons déjà dit ailleurs que le mouvement œcuménique reposait dès l'origine sur la dialectique qui s'était instituée en lui entre la pensée et l'action[25]; nous avons de plus précisé qu'à la faveur du mouvement missionnaire cette dialectique prenait un sens de plus en plus ecclésial[26]; nous pensons désormais que cette dialectique est une dialectique qui s'institue entre la réalité concrète telle qu'elle est expérimentée actuellement dans le conseil et le *kérygme* biblique.

C'est désormais la réalité même du Conseil œcuménique des Églises qui pose les problèmes théologiques, des problèmes théologiques nouveaux qu'il importe d'aborder avec des regards nouveaux. Quoi qu'il puisse en sembler à certains, les problèmes théologiques sont désormais au cœur de la réalité œcuménique et naissant d'elle. En d'autres termes, il nous semble qu'il s'agit là d'une sorte de *praxis* d'Église, la pensée et l'action se nourrissant et s'éclairant l'une l'autre dans la présence d'un partenaire transcendant qui juge et renouvelle cette pensée et cette action. C'est cette réalité vécue qui — en liaison avec la Parole de Dieu — suscite, de l'intérieur, ses théologiens.

C'est pourquoi nous découvrons dans le mouvement œcuménique comme la volonté d'une double fidélité : fidélité à la situation nouvelle créée par la vie du Conseil œcuménique des Églises, fidélité à la Parole de Dieu donnée dans la Bible. Il y a d'abord une volonté de fidélité à la réalité découverte au sein du Conseil œcuménique : et cela est peut-être moins facile qu'il ne paraît au premier abord, car comme le remarque le Dr Visser 't Hooft, l'effort des théologiens du mouvement œcuménique n'est pas encore parvenu à définir cette nouvelle situation :

> Dans toute cette affaire, nous sommes cependant mis en présence de cette grande difficulté que les catégories de notre pensée théologique, telles qu'elles se sont formées à partir de nos fonds confessionnels différents, sont inadéquates à exprimer ce que nous avons trouvé. Nos théologies, et en particulier nos ecclésiologies, n'ont pas rattrapé la nouvelle situation œcuménique. Il y a trop peu de théologiens éveillés au fait qu'il faut donner de nouvelles réponses aux nouvelles questions qui ont surgi en résultat de notre rencontre œcuménique. Et j'aimerais que cela soit, pour autant que j'aie quelque droit à le faire, pour les facultés théologiques de nos Églises-membres, un appel à prendre bonne note du besoin d'un travail beaucoup plus sérieux sur ce sujet.
>
> Nous devons trouver une terminologie qui nous permette de donner une expression à l'élément dynamique de la situation œcuménique. Il y a encore un énorme travail théologique assidu à fournir dans le but d'éclaircir notre position. Nous courons le risque d'employer certaines formules sans penser à fond le sens précis et les limites de ces formules. Ceci est particulièrement vrai des deux expressions-clefs de notre discussion : *le don de l'unité* et *la manifestation de l'unité*. Toutes deux sont des expressions capitales dans nos discussions, mais toutes deux sont également ambiguës. Toutes deux sont

25. M.-J. Le Guillou, *Situation de l'œcuménisme* dans *Vie Intellectuelle*, janvier 1954, pp. 6-24.

26. M.-J. Le Guillou, *Œcuménisme et missions*, dans *La Vie Intellectuelle*, janvier 1955, pp. 6-19.

besoin d'être pensées à fond dans toutes leurs implications et dans leur relation l'une à l'autre[27].

Il y a là comme une sorte de donnée de vie d'Église qui a d'ailleurs déjà permis de dégager un certain nombre de vérités communes relatives à l'Église :

a) l'unité de l'Église est une unité « donnée », en ce qu'elle tient sa réalité essentielle de Jésus-Christ lui-même;

b) cette unité doit être manifestée au monde;

c) l'unité de l'Église doit être basée sur une grande part de concordance doctrinale;

d) une communion sacramentelle est un élément nécessaire à la réalisation de l'unité de toute l'Église;

e) un gouvernement reconnu par chaque partie de l'Église et un organe permanent de consultation et de conseil sont exigés, mais on évite d'autre part une sévère uniformité de structure gouvernementale ou une structure dominée par une autorité administrative centralisée;

f) l'unité de l'Église dépend du renouvellement de l'Église;

g) cette unité ne doit pas être recherchée pour elle-même, mais dans l'intérêt du monde dans lequel l'Église accomplit sa mission évangélisatrice[28]. Mais il y a une fidélité encore plus profonde à la Bible. Le Dr Visser 't Hooft concluait les réflexions que nous citions il y a un instant « Dans ce domaine, notre réflexion devrait être enrichie et revue à la lumière des conceptions bibliques qui parlent des relations de Dieu avec son Église[29]. » Aussi bien peut être vaudrait-il mieux parler d'une unique fidélité dans la mesure où l'expérience elle-même de l'œcuménisme a besoin pour se constituer du jugement normatif de la Bible.

Cette dialectique instituée dans la vie même des Églises permet facilement de comprendre pourquoi le mouvement œcuménique refuse si catégoriquement les efforts de théologie comparative entre confessions. Il sait qu'il a dépassé le temps de « la mise en synopse des positions héritées du passé et incapables de féconder un avenir[30] ». Là est la raison profonde du nouveau type d'orientation de *Foi et Constitution*.

Elle permet aussi de comprendre pourquoi le Conseil œcuménique peut affirmer d'une part qu'il ne propose pas une conception spéciale de l'unité — aucune Église d'après les statuts n'est obligée d'abandonner ses propres conceptions — et d'autre part, qu'il se doit de présenter les découvertes que les Églises ont faite en commun dans la recherche de l'unité et qui esquissent déjà une certaine conception de l'Église[31].

Elle permet aussi de comprendre le pourquoi de certaines influences

27. W. A. Visser 't Hooft, *Various Meanings of Unity and the Unity which the World Council of Churches seeks to promote*, dans *The Ecumenical Review*, oct. 1955, p. 25. Nous donnons plus loin la traduction de cet article.

28. *Ibid.*, p. 22.

29. *Ibid.*, p. 25.

30. G. Crespy, *Œcuménisme et réalité du Catholicisme*, dans *Études théologiques et religieuses*, 1956, n° 2, p. 55

31. Cf. l'article précédemment cité du Dr W. A. Visser 't Hooft, pp. 24-26.

prépondérantes ou le déclin de certaines autres. Ici cependant, nos affirmations revêtiront un caractère beaucoup plus hypothétique, étant donné la complexité des éléments en jeu.

On sait l'influence qu'a exercée l'Église anglicane au sein du mouvement œcuménique depuis la naissance de celui-ci. On peut affirmer, semble-t-il, que cette influence a été prépondérante; on peut se demander si de nos jours elle est encore aussi sensible.

Aux origines du mouvement œcuménique, l'influence anglicane est à la fois théologique et dynamique. Les théologiens anglicans posaient au sein du mouvement de *Foi et Constitution* des problèmes sérieux. Headlam était un théologien académique dans la ligne de la théologie anglicane du XIXe siècle et du début du XXe siècle. Or peu à peu, sous l'influence sans doute des contacts œcuméniques, s'est concrétisé un refus de cette théologie académique — de cette théologie qui n'avait d'autre but qu'elle-même — bientôt considérée comme un piège. L'évêque Temple s'orientait déjà vers un existentialisme théologique qui n'a cessé de s'accentuer depuis. L'évolution s'est faite après la mort de Headlam et la démission d'Hodgson, au moment où O. Tomkins commença à être la cheville ouvrière du mouvement de *Foi et Constitution*. Le retour d'O. Tomkins à la vie pastorale marque bien que c'est là et là seulement que se fait la théologie. Seul peut-être un théologien comme Ramsey eût pu contrebalancer cette évolution en maintenant le côté spéculatif et rigoureux du travail théologique. Mais depuis des années, il n'a rien produit et semble s'être effacé devant Barth.

A dire vrai, nous pensons que l'Église anglicane exerce encore sur le mouvement œcuménique une réelle influence, mais elle est elle-même entrée dans la dialectique qui entraîne le mouvement œcuménique et les problèmes qu'elle se pose sont des problèmes d'une nature autre, tels ceux qu'elle se pose, par exemple, dans ses rapports avec l'Église de l'Inde du Sud. Ils sont au cœur même du mouvement œcuménique.

Sur le plan proprement théologique, il semble que l'influence décisive soit celle de Barth. Non certes qu'elle soit la seule, mais elle est déterminante. Cette influence s'explique sans doute par la vigueur de cet auteur, mais peut-être plus encore par une consonance avec certains thèmes de fond du mouvement œcuménique et du renouveau qu'il implique, la plupart des Églises du mouvement œcuménique étant de tradition calviniste.

L'anglicanisme, dans la mesure où l'influence protestante se fait sentir en lui, est de tradition calviniste : lorsque il y a eu nécessité de repli sur une base confessionnelle, c'est toujours sur une base calviniste qu'il s'est fait. Le presbytérianisme n'est que le nom américain du calvinisme; les méthodistes sont issus de l'anglicanisme, les congrégationalistes et les baptistes participent de cette origine calviniste et l'on sait qu'aux États-Unis ce sont souvent les différences culturelles de la spiritualité qui font les différences de confessions. Le Dr Visser 't Hooft n'a pas hésité à reconnaître que « le mouvement œcuménique serait tout à fait inconcevable en dehors de la théologie de Karl Barth. Il ne serait pas devenu ce qu'il est actuellement, si le message de cet homme n'avait pas été écouté comme un signal d'alarme dans de nombreux milieux et même

pensons-nous dans des milieux théologiques orientés différemment[32] ». On sait d'autre part que c'est Barth qui a rédigé les conclusions du rapport proposé à l'Assemblée d'Evanston[33]. Peut-être pourrait-on dire, avec une pointe d'exagération, que le mouvement œcuménique se trouve pris entre Barth et les dénominations américaines.

Quoiqu'il en soit de ces influences, nous pensons, en effet, qu'en définitive c'est de l'intérieur du mouvement œcuménique lui-même que naissent les problèmes théologiques : ses problèmes d'organisation et de structure sont, en définitive, des problèmes théologiques. L'intégration des courants vivants qui agissent en son sein, l'intégration du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil international des missions sont au premier chef des problèmes théologiques, s'il est vrai qu'ils engagent une théologie de la nature de l'Église et de sa mission. Le mouvement œcuménique — par sa vitalité même — doit susciter ses théologiens. Nous ne voulons cependant pas dire que toutes les Églises du Conseil œcuménique aient une conscience aiguë de ces problèmes. Mais comme nous l'avons souvent souligné dans cette revue, c'est la confrontation des Églises avec la réalité objective de ce mouvement qui en commande l'avenir : il importe peu que, pour l'instant, la réalité œcuménique dépasse la conscience de telle ou telle Église; ce sont les problèmes posés par cette réalité qui en orientent et déterminent le développement.

On comprendra peut-être maintenant pourquoi, dans l'analyse que nous avons faite du mouvement œcuménique, nous sommes partis du mouvement lui-même et non de sa doctrine ou de ses institutions. Car le mouvement œcuménique — dans son développement même — crée sa doctrine et ses institutions qui sont elles-mêmes relatives à son degré de développement. Avant d'étudier doctrines et institutions, il est nécessaire d'étudier la réalité œcuménique qui engendre et porte institutions et doctrine avant de les juger pour les dépasser. Il y a là, à notre avis, une question de méthodologie dont on ne saurait assez souligner l'importance.

III

Les tentations du mouvement œcuménique

1. *La tentation du passage indu à la notion d'Église.*

Nous avons vu que dans la perspective du mouvement œcuménique, l'Église existe déjà, mais que le Conseil œcuménique des Églises n'est

32. Jacques de Senarclens, W. A. Visser 't Hooft, Jaques Couvoisier, *Remède de cheval* (texte publié à l'occasion du 70e anniversaire de Karl Barth), Labor et Fides, p. 44.
33. *Ibid.*, p. 45.

pas l'Église, qu'il est tout au plus un instrument à son service, chargé de la manifester en son unité dans la mesure où la fidélité au Seigneur le permettra. Il est donc clair que le Conseil œcuménique a une conscience nette de ne pas être l'Église : et les déclarations les plus solennelles sont là pour en faire foi. Il n'en reste pas moins qu'au plan de certains comportements, il y a comme un passage plus ou moins conscient à la notion d'Église. Ce passage — à notre avis indu — se fait particulièrement grâce à deux notions ecclésiales très voisines : celle de *koinonia* et celle de *sobornost'*.

On sait qu'en grec moderne, la traduction de Conseil œcuménique des Églises est *Koinonia tôn Ekklesiôn*. A la faveur de cette traduction, il semble qu'on veuille voir parfois dans le Conseil œcuménique des Églises la *koinonia* des Églises dont parle la Bible. Or, il ne faut pas oublier que le mot *koinonia* en grec moderne ne signifie rien d'autre que *communauté* ou *société* et qu'il n'a pratiquement plus rien à voir avec le sens biblique du mot, au contenu très déterminé (il s'agit d'une communauté fraternelle dans l'Eucharistie). On peut faire des réflexions analogues à propos de la *sobornost'*.

Dans une réponse à la question posée par le R. P. Hamer, dans cette revue, de savoir ce qui permettait de déterminer la valeur d'un document œcuménique[34], le Dr Visser 't Hooft déclarait :

> Si nous voulons connaître la position défendue par le Conseil œcuménique comme tel, quelles déclarations ou documents peuvent-ils être considérés comme ayant une autorité suffisante pour nous donner la réponse ? Ma réponse personnelle à cette question est que nous devons naturellement distinguer entre différents types de déclarations. Ce qui est dit dans la Constitution du Conseil œcuménique est plus représentatif que ce que nous disons dans un rapport de Comité accepté par le Comité central. La distinction principale ne consiste pas, toutefois, en ce qu'aurait parlé un organisme plus étendu ou plus restreint ou qu'une déclaration aurait été simplement reçue (comme les rapports des sections de l'assemblée) ou au contraire adoptée (comme la déclaration sur la nature du Conseil à l'assemblée d'Amsterdam). La véritable distinction est indiquée par les paroles bien connues de William Temple dans le *Mémoire explicatif* de 1938 : « Toute l'autorité qu'il (le Conseil) pourra avoir consistera dans le poids qu'il aura aux yeux des Églises en vertu de sa propre sagesse. » En d'autres termes, la valeur représentative des paroles du Conseil œcuménique dépend avant tout du degré de l'acceptation qu'elles ont effectivement trouvée près des Églises-membres. Nous trouvons ici une intéressante analogie avec la notion de *sobornost'* qui joue un si grand rôle dans la théologie russe Orthodoxe, qui a aussi son pendant dans la théologie grecque Orthodoxe, et selon laquelle c'est par la réponse de l'Église entière plutôt que par quelque organe de l'Église, que la vérité est authentiquée[35].

N'est-on pas sur le chemin, malgré la nuance voulue des formules, d'identifier le Conseil œcuménique et l'Église ? La transposition de la notion de *sobornost'* nous semble ici encore indue. Car que signifie cette

34. J. Hamer, *Qu'est théologiquement à ses propres yeux le Conseil œcuménique des Églises*, dans *Istina*, 1954, 4, pp. 388-407.
35. W. A. Visser 't Hooft, *Various Meanings...*, pp. 20-21.

sobornost' sinon l'expérience concordante des Églises locales au sein de l'Église universelle, sinon cette *koinonia* dont nous parlions il y a un instant ? L'assimilation ne pourrait avoir de portée que si le Conseil œcuménique des Églises était déjà cette *sobornost'*.

Bien mieux, toute la dialectique du mouvement œcuménique nous paraît déjà la dialectique d'une sorte de *tradition vivante* dans la ligne réformée, qui ne pourra pas ne pas se constituer toujours plus profondément. D'autre part la conscience qu'ont les Églises-membres du Conseil œcuménique d'être rassemblées par Lui n'est-elle pas déjà d'un point de vue réformé la conscience de l'Église ? Où se fait — non dans la théorie, mais dans la pratique — la discrimination entre l'Église et le Conseil mondial ?

Nous osons croire que ce qui est arrivé dans notre vie commune au sein du Conseil œcuménique est la preuve réelle que nous sommes en train d'être rassemblés par Lui, bien que nous sachions qu'il y a beaucoup d'autres voies par où ceci est en train de se produire. La vie du Conseil n'est cependant qu'un expression très partielle, très imparfaite, de l'unité qui est attendue du peuple de Dieu [36].

Nous le répétons : si le Conseil œcuménique est l'inchoation de l'Église, ne risque-t-il pas, au plan pratique, d'agir comme s'il était l'Église ? Il ne surmontera cette tentation que s'il a le courage de se critiquer vigoureusement lui-même par rapport à ce que l'Écriture enseigne de la *koinonia*. Nous pensons que sa dialectique même appelle cette critique.

c. Le danger d'une mise entre parenthèses de la question de l'apostolicité.

On peut se demander si la redécouverte de l'Église — en tant que redécouverte du plan de Dieu sur le monde — ne prend pas un caractère de plus en plus réformé et par le fait même pour nous, catholiques, moins ecclésial qu'auparavant. Ce risque de passer sous silence le problème de l'apostolicité tient au fait que dans les Églises protestantes les institutions ecclésiastiques, comme telles, ne présentent jamais un caractère normatif : elles ne sont que formes humaines essentiellement revisables et c'est l'orientation foncière du mouvement œcuménique, tel que nous l'avons analysé, qui est ici en jeu. Un fait est particulièrement frappant : dans les exposés qui parlent de l'Église, il n'est pratiquement jamais fait mention des apôtres. Citons un simple texte :

avec ses riches connotations la notion biblique de l'action de Dieu rassemblant (son peuple).

Le témoignage de l'Ancien Testament décrit l'œuvre de Dieu comme le rassemblement d'un peuple qui lui sera totalement consacré. Être réuni par lui, c'est le salut. Être dispersé, comme les hommes de la tour de Babel ou

Je dois résister à la tentation de chercher à développer dans sa totalité et

36. *Ibid.*, p. 27.

comme le peuple d'Israël au temps de l'exil, c'est subir le jugement du Seigneur. Le peuple refuse souvent de se laisser rassembler, mais le but final du Seigneur reste le même : « Il paîtra son troupeau comme un berger; de son bras il rassemblera les agneaux » (Is., XL, 11), ou : « Je les tirerai du milieu des peuples et les rassemblerai des nations » (Ez., XXXIV, 13). Ainsi les prophètes attendent la venue du Roi-Pasteur qui accomplira ce dessein. Dieu envoie son Fils pour être ce Roi-Pasteur. Il cherche à rassembler le peuple. Il proclame que le temps du rassemblement est venu. « Qui n'amasse pas avec moi, dissipe » (Mt., XII, 30). Le centre du rassemblement nouveau est la Croix. Il meurt non seulement pour la nation « mais aussi pour grouper ensemble les enfants de Dieu qui sont dispersés » (Jn, XI, 52). La nouvelle communauté rassemblée est le troupeau du premier Pasteur : « Nul ne les ravira de ma main » (Jn, X, 28). L'Église « existe » une fois pour toutes. Mais elle a constamment besoin de se laisser de nouveau rassembler [...] Le peuple de Dieu est rassemblé afin qu'il puisse servir d'instrument pour réunir les enfants de Dieu dispersés dans le monde entier. Car la promesse qu'il y aura un seul troupeau et un seul pasteur, est accomplie, en ce que le mur mitoyen de séparation a été renversé; mais elle doit encore être accomplie en ce que (par la mission de l'Église et l'achèvement de son unité) l'unité de tous les enfants de Dieu doit encore être pleinement manifestée [37].

De même dans son livre *Le Renouveau de l'Église*, ce même auteur définit l'Église comme le nouveau peuple de Dieu représentant l'humanité nouvelle inaugurée par le nouvel homme Jésus-Christ et ici encore le ministère apostolique ne retient pas un instant l'attention. Il nous semble d'ailleurs que la nouvelle orientation prise par l'Église anglicane et dont nous parlions plus haut n'est pas pour favoriser une considération de ces problèmes. Seuls, parmi les Églises issues de la Réforme, les luthériens pourraient avoir une influence sur l'examen de ces questions, mais cette influence pèse actuellement d'un poids assez léger sur les orientations du Conseil œcuménique des Églises.

Les Orthodoxes pourraient, pour leur part, contribuer à attirer l'attention sur la signification exacte de la notion d'apostolicité, mais il importerait pour cela que les Églises Orthodoxes participent activement à ce dialogue. Si la présence de tel ou tel théologien orthodoxe est précieuse dans certains travaux préparatoires et dans les travaux des grandes assemblées, il faut reconnaître que les Églises Orthodoxes sont dans leur ensemble étrangères à la dynamique d'ensemble qui entraîne le mouvement œcuménique. Quelles que soient les déficiences de ces Églises, il nous semble que le Conseil œcuménique n'a pas prêté une attention suffisante aux conditions du dialogue entre les Églises de la Réforme et l'Église Orthodoxe. Peut-être l'entrée, assez probable, de l'Église Orthodoxe russe dans le Conseil œcuménique viendra-t-elle modifier ces données et amènera-t-elle un examen nouveau de la situation.

S'il n'y prend garde, le Conseil œcuménique risque de se clore sur lui-même dans une ecclésiologie spécifiquement réformée; dans ce cas, il rejettera de son sein, à plus ou moins longue échéance, l'Église Orthodoxe comme est expulsé un corps étranger; ou, ce qui reviendra au même, l'Église Orthodoxe se retirera d'un organisme où elle se sentira étrangère.

37. *Ibid.*, pp. 26-27.

Un jour ou l'autre d'ailleurs le problème de l'apostolicité se trouvera posé, croyons-nous, par l'approfondissement du travail biblique lui-même. Car si les tentations dont nous venons de parler sont graves, et si la réponse qu'on leur fera sera déterminante pour l'avenir du Conseil œcuménique, nous avons confiance que la réalité même des objets auxquels nos frères protestants sont affrontés les amènera à se poser un jour ou l'autre le problème de la signification même de la Réforme.

La volonté de dialogue — et de dialogue avec l'Église catholique elle-même — nous est un garant que les véritables problèmes ne seront pas escamotés[38].

Nous essaierons de voir dans une prochaine chronique à quelles conditions un dialogue efficace serait possible entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises.

M.-J. Le Guillou, O. P.

38. Rappelons une fois de plus que cet exposé use de la terminologie protestante sans pour autant l'accepter, dans un simple but de documentation. Nous examinerons la valeur de ces positions au regard de l'Église catholique dans la suite de cette chronique.

DOCUMENT

SUR LA NOTION D'UNITÉ DE L'ÉGLISE

A titre documentaire et en référence à l'article précédent, nous donnons ci-dessous le texte d'un important rapport du secrétaire général du Conseil œcuménique, *le docteur W. A. Visser 't Hooft, présenté lors de la session de Davos du Comité central (1955) et publié depuis lors dans* The Ecumenical Review *(octobre 1955, pp. 18-29). Nous nous sommes efforcés de le traduire d'aussi près que possible. Néanmoins certaines nuances de sens, nous en avons conscience, n'ont pas été rendues. Seul, un commentaire théologique pourrait introduire les précisions nécessaires. Ici ou là, faute d'un terme entièrement satisfaisant, nous avons inséré l'expression anglaise. Ailleurs, il nous a paru qu'une telle addition eût été fastidieuse. C'est le cas, en particulier, de la formule* church unity, *pour autant qu'elle doive parfois être distinguée de l'expression* unity of the Church. *Toutes deux ont été rendues par* unité de l'Église, *car il nous a semblé que, dans le contexte protestant de ce rapport, leur distinction prenait beaucoup moins d'importance que dans une terminologie catholique romaine. En effet, en théologie protestante, toute* unité réalisée en matière ecclésiastique *ou* mettant en jeu des réalités qui, par leur caractère, se réfèrent à l'Église *(en d'autres termes, tout ce que l'on met, nous semble-t-il, sous les mots :* church unity) *est déjà quelque chose de l'*unité de l'Église, *sinon cette unité même. En théologie catholique, au contraire, la conception de l'Église et de ses exigences d'unité empêche de mettre une relation aussi étroite entre* unité *(supposée plénière)* de l'Église *et* unité *(en l'hypothèse, fort partielle)* en matière ecclésiastique. *Dans ces deux expressions, en effet, le mot* unité *n'a pas le même sens. Il va de soi que l'on ne pourra jamais rendre indépendant d'un contexte confessionnel l'usage des termes théologiques. C'est là, comme le fait aussi remarquer l'auteur que nous citons, l'une des principales difficultés rencontrées dans les conversations entre communions différentes. D'où l'impérieux besoin d'un* Dictionnaire *qui permette de retrouver, en tout cas donné, le sens précis qu'il convient d'attribuer aux expressions d'un auteur en fonction de son appartenance confessionnelle, parfois même de sa personnalité propre.*

Des différentes manières de concevoir l'Unité et l'Unité que le Conseil œcuménique des Églises cherche à promouvoir

par le Dr W. A. Visser 't Hooft,
Secrétaire général du Conseil œcuménique

Introduction.

On m'a demandé d'introduire ce sujet qui touche à l'idée que le Conseil œcuménique se fait de sa nature et de son travail propre. Ce faisant, je dois tout d'abord souligner que je parle en mon nom purement personnel et que personne autre que moi ne porte la responsabilité des opinions que je vais exprimer. Cette précision doit être donnée, car en général on ne comprend pas encore bien la grande différence qu'il y a entre ce que dit un officier du Conseil œcuménique et ce que dit le Conseil œcuménique lui-même après pleine délibération, par la bouche d'un de ses organes officiels.

L'une des questions les plus fondamentales et les plus importantes qui sont posées au sujet du Conseil œcuménique des Églises est la suivante : que veut dire le Conseil œcuménique lorsqu'il parle d'Unité chrétienne ? Il est très naturel que cette question soit posée. Car c'est un fait que les documents du Conseil œcuménique parlent souvent d'Unité chrétienne. La toute première lettre que les Églises aient reçue touchant le Conseil œcuménique, — la lettre d'invitation signée par le Comité des Quatorze, envoyée en 1938 et rédigée par William Temple, — donnait comme motif principal au nouveau projet : « La nature même de l'Église est une chose sur laquelle nous devons encore travailler et prier. Mais il existe déjà une unité dans l'obéissance à Notre-Seigneur, unité que nous avons la responsabilité de manifester. » Et de ce jour-là jusqu'à l'assemblée d'Evanston, nos assemblées, les sessions de notre Comité Central et les conférences de *Foi et Constitution*, n'ont cessé d'émettre des déclarations concernant l'Unité chrétienne.

D'autre part, nous avons précisé clairement, comme l'expose la déclaration de Toronto, que le fait d'être membre du Conseil œcuménique n'implique pas l'acceptation d'une doctrine déterminée concernant la nature de l'unité de l'Église (*Church unity*). Nous disons — et nous disons avec conviction — que des Églises ayant des conceptions très différentes de l'unité de l'Église doivent pouvoir se sentir à l'aise dans le Conseil œcuménique et qu'aucune Église ne doit se sentir pressée d'adopter une manière de concevoir l'unité de l'Église qui serait contraire à sa propre position doctrinale.

Il est inévitable qu'une telle attitude à l'égard de l'unité ne suscite des réactions diverses. Dans nos propres Églises-membres il y en a beaucoup qui ne le comprennent pas parce qu'ils n'ont jamais été affrontés

à la réalité d'une vie œcuménique. D'autres, principalement hors de notre membership, interprètent notre attitude en ce domaine comme un manque de clarté et un indice de confusion théologique. D'autres, enfin, suspectent le Conseil œcuménique d'avoir des buts inavoués qu'il n'ose pas mettre à découvert.

Deux choses sont donc nécessaires. La première est de déclarer, une fois de plus, pourquoi le Conseil œcuménique prend cette position sur l'unité de l'Église et refuse en même temps d'embrasser quelque doctrine particulière que ce soit concernant l'unité de l'Église. La seconde, de répondre à la question de savoir si l'unité de l'Église que le Conseil œcuménique cherche à promouvoir est un concept purement formel et indéfinissable, ou si c'est un concept au contenu réel.

Le Conseil œcuménique des Eglises ne s'emploie pas à promouvoir une doctrine déterminée sur l'unité de l'Eglise.

Que voulons-nous dire quand nous disons, dans nos divers documents, que le Conseil œcuménique ne fait sienne aucune conception particulière de l'unité de l'Église ? Nous voulons dire que, puisque notre fonction principale est d'aider les Églises à parvenir à un accord sur la nature et la forme de l'Unité de l'Église, et puisque ces Églises à l'heure actuelle tiennent des conceptions différentes de l'unité, nous manquerions à notre but principal si nous tranchions *a priori* en faveur de l'une de ces conceptions; et donc, en fait, nous éliminerions de la conversation toutes les Églises qui ne jugent pas acceptable cette conception particulière. On ne réalise pas suffisamment que toute doctrine de l'Église implique une conception particulière de l'unité et que, par conséquent, nous n'avons pas seulement affaire au problème d'ecclésiologies différentes, mais aussi au problème de convictions nombreuses et différentes relatives aux conditions et à la forme que doit revêtir une véritable unité de l'Église. En préparation à la conférence de 1937 de *Foi et Constitution*, une commission spéciale présidée par le professeur (maintenant évêque) Dun, membre de ce Comité, publia un rapport sur *La signification de l'Unité* (litt. : *Que veut dire Unité ?*) Ce rapport révélait qu'il y a, dans les Églises, des conceptions de l'unité foncièrement différentes, que beaucoup de termes employés dans ce domaine sont ambigus et que les différents concepts de l'unité de l'Église plongent leurs racines non pas simplement dans différentes *ecclésiologies*, mais dans différentes *théologies*. Des expressions telles que union en corps (*corporate union*), unité organique (*organic unity*), fédération, n'entraînent pas la même connotation dans toutes les Églises ou tous les pays, et beaucoup de ces expressions sont intraduisibles ou, traduites littéralement, prennent un sens tout à fait différent. En outre, ceux qui plaident en faveur d'une unité dans l'organisation ecclésiatique (*unity in church order*) ne s'accordent pas sur l'organisation précise à accepter universellement. Dans ces conditions, il est parfaitement clair que le Conseil œcuménique ne peut absolument pas donner la préférence à l'une de ces réponses particulières au problème de la réunion. Ce n'est pas seulement parce que sa consti-

tution même interdit au conseil œcuménique d'exercer aucune pression sur les Églises, ni non plus parce qu'il n'est pas de la compétence du Conseil de formuler des projets ou de négocier des unions entre Églises. C'est plus profond que cela. Il est de la nature même de la rencontre œcuménique que le Conseil cherche à promouvoir, qu'il laisse la porte ouverte à toute Église qui, acceptant la base du Conseil œcuménique, est disposée à examiner avec d'autres Églises comment l'unité de l'Église du Christ peut être réalisée. Et il est de toute évidence qu'un Conseil qui s'emploierait à promouvoir un type particulier d'unité en opposition aux autres, en fait fermerait la porte aux Églises que leurs positions doctrinales mettraient dans l'impossibilité d'accepter ce type d'unité.

Où trouvons-nous, s'exprimant solidairement, la voix du Conseil œcuménique.

Devons-nous conclure alors que le Conseil peut seulement dire que l'unité de l'Église est souhaitable, que l' « unité » est une bonne chose, et qu'il ne peut exprimer aucune conviction relative aux caractéristiques de cette unité ? L'attitude du Conseil à cet égard peut-elle être adéquatement qualifiée de stricte neutralité ? Ou bien est-il possible au Conseil de donner un contenu authentique à sa conviction relative à l'unité sans tomber dans l'erreur de préconiser un concept déterminé d'unité ? Jusqu'à présent, cette question n'a été ni discutée ni résolue au plan des organes représentatifs du Conseil œcuménique. Mais une réponse lui a été donnée *de facto* dans maintes déclarations émanant d'organes du Conseil œcuménique. Nous avons un ensemble important de documents du Conseil œcuménique qui s'efforcent de donner un contenu plus déterminé à la notion de l'unité que le Conseil œcuménique cherche à promouvoir.

Il est nécessaire de soulever ici une question préalable. Si nous voulons connaître la position défendue par le Conseil œcuménique comme tel, quelles déclarations ou documents peuvent-ils être considérés comme ayant une autorité suffisante pour nous donner la réponse ? Ma réponse personnelle à cette question est que nous devons naturellement distinguer entre différents types de déclarations. Ce qui est dit dans la constitution du Conseil œcuménique est plus représentatif que ce que nous disons dans un rapport de Comité accepté par le Comité central. La distinction principale ne consiste pas, toutefois, en ce qu'aurait parlé un organisme plus étendu ou plus restreint, ou qu'une déclaration aurait été simplement reçue (comme les rapports des sections de l'assemblée) ou adoptée (comme la déclaration sur la nature du Conseil à l'assemblée d'Amsterdam). La véritable distinction est indiquée par les paroles bien connues de William Temple dans le *Mémoire explicatif* de 1938 : « Toute l'autorité qu'il (le conseil) pourra avoir consistera dans le poids qu'il aura aux yeux des Églises en vertu de sa propre sagesse. » En d'autres termes, la valeur représentative des paroles du Conseil œcuménique dépend avant tout du degré de l'acceptation qu'elles ont effectivement trouvée près des Églises-membres. Nous trouvons ici une intéressante analogie avec la notion de *sobornost'* qui joue un si grand rôle dans la théologie russe-orthodoxe — et

qui a aussi son pendant dans la théologie grecque orthodoxe, — et selon laquelle c'est par la réponse de l'Église entière plutôt que par quelque organe de l'Église, que la vérité est authentiquée.

Ainsi donc, je penserais que les rapports des sections de nos assemblées peuvent acquérir un poids très réel s'ils ont été admis par l'assemblée *nemine contradicente* et si, dans la période qui suit l'assemblée, il s'avère qu'ils sont effectivement acceptés par les Églises-membres. C'est là une des raisons pour lesquelles les réponses officielles des Églises aux décisions et rapports des assemblées sont si importantes. La déclaration, encore, de Toronto sur *l'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises*, bien qu'émanant du Comité central et admise (tout d'abord) par ce seul Comité et recommandée aux Églises aux fins d'étude et de commentaire, semblerait avoir un poids considérable parce qu'elle a été accueillie avec une large approbation dans les Églises.

Ce que les organes du Conseil œcuménique ont dit au sujet de l'unité de l'Eglise.

Autant que je sache, on n'a pas entrepris jusqu'ici de recueillir et de résumer sommairement ce que les organes représentatifs du Conseil œcuménique ont dit, à cette heure, à propos de l'unité. Je n'ai pas l'intention de le faire ici, mais bien de donner une liste suggestive de quelques points, espérant que sous peu une étude plus approfondie sera faite. L'exposé sommaire qui suit n'est naturellement rien de plus qu'une indication de ce qui me semble être les points importants. Les voici :

a) que l'unité de l'Église est une unité *donnée*, en ce qu'elle tient sa réalité essentielle de Jésus-Christ lui-même (*Amsterdam Report*, p. 51; *Evanston Speaks*, S.C.M. Press, p. 18; *Lund Report*, p. 20, etc.);

b) que cette unité donnée doit être rendue manifeste au monde (*Evanston Speaks*, p. 19; *Toronto Statement* IV : 2, etc.);

c) qu'une pleine unité de l'Église doit être basée sur une large mesure d'accord doctrinal (*Amsterdam Assembly Report*, p. 55; *Christ — the Hope of the World*, p. 20; *Edinburgh Report*, p. 253);

d) qu'une communion dans les sacrements est un élément nécessaire d'une pleine unité de l'Église (*Lund Report*, p. 49);

e) qu'un ministère (*ministry*) reconnu par chaque partie de l'Église (*Lund Report*, p. 26) et quelque organe permanent de consultation et de conseil (*Edinburgh Report*, p. 253) sont requis, mais qu'une rigide uniformité de structure gouvernementale (*Lund Report*, p. 34) ou une structure dominée par une autorité administrative centralisée (*Amsterdam Report*, p. 127) est à éviter;

f) que l'unité de l'Église dépend du renouveau de l'Église (*Lund report*, p. 21; *Evanston Speaks*, p. 23);

g) que cette unité ne doit pas être recherchée seulement pour elle-même mais dans l'intérêt du monde dans lequel l'Église accomplit sa mission évangélisatrice (*Evanston Speaks*, p. 20; *Christ — the Hope of the World*, p. 20; *the Calling of the Church to Mission and to Unity*, Central Committee Minutes, 1951, p. 66).

Je ne prétends pas que cette liste d'affirmations soit complète, mais il me semble que ce sont là les accents qui reviennent le plus fréquemment dans les déclarations du Conseil œcuménique concernant l'unité.

Fausses interprétations.

Parmi les fausses interprétations de l'attitude du Conseil œcuménique à l'égard de l'unité de l'Église, trois sont de spéciale importance.

La première prétend que le Conseil œcuménique fait de l'unité organisée une fin en soi et qu'il est pour une unité à n'importe quel prix. C'est un fait surprenant que, en dépit de tout ce que nous avons dit et fait pour montrer que nous ne croyons pas en l'unité pour elle-même et que nous voyons dans le relativisme doctrinal un danger plutôt qu'un allié pour un véritable œcuménisme, nous entendions encore des voix s'obstinant à soutenir que le Conseil œcuménique fait bon marché de la vérité. Mais c'est qu'il y a des gens qui ont un horizon si étroit qu'à leurs yeux la seule tentative de se joindre à d'autres chrétiens dans la recherche de l'unité est déjà une trahison de la foi. Nous ne pouvons qu'affirmer, par la parole et les actes, par nos déclarations sur notre politique, par des études théologiques sérieuses et par nos relations avec les Églises-membres, que la seule unité à laquelle nous nous intéressions est une unité dans l'obéissance à la vérité, une unité recherchée parce que nous sommes appelés par l'unique Pasteur à former un seul troupeau.

Le second malentendu est que le Conseil mondial ne se préoccupe que de coopération et de discussion théologique entre les Églises, mais non pas de l'unité de l'Église. Ce malentendu est généralement dû au fait que les critiques ne peuvent pas comprendre pourquoi le Conseil est peu disposé à adopter leur conception particulière de l'unité de l'Église. Nous devons expliquer patiemment que la cause de l'unité ne serait pas avancée, mais arrêtée, si nous avions à devenir un organisme (*body*) favorisant le progrès d'une forme particulière d'unité ; toute notre tâche converge à amener les Églises à être en de telles relations les unes avec les autres qu'elles veuillent elles-mêmes tout naturellement entreprendre les démarches conduisant vers une plus grande unité.

La troisième fausse interprétation est d'un caractère tout différent. Elle a trouvé une expression pleine de force dans le livre très remarquable du chanoine Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*. C'est un fait digne d'être noté que la première étude faite sur ce sujet soit d'un catholique romain. Cette étude d'un éminent théologien catholique romain est hors ligne, en cela qu'elle est basée sur une connaissance très profonde du mouvement œcuménique et qu'elle appelle l'attention sur certaines questions fondamentales dans la vie du mouvement, questions que les théologiens des Églises-membres du Conseil œcuménique n'ont pas encore envisagées.

Le chanoine Thils croit que le concept de l'unité de l'Église, sous-jacent, de la grande majorité des Églises dans le Conseil œcuménique est « que la véritable Église du Christ n'existe pas aujourd'hui, *quoad substantiam*, dans une communion historique déterminée : en particulier,

l'unité essentielle de cette communion historique visible n'existe point actuellement : les Églises divisées doivent *devenir* l'Una Sancta » (*Histoire doctrinale*, p. 173). Ailleurs, il va même plus loin et dit que c'est là l'idée de base qui domine dans les rapports de section de *Foi et Constitution* aux assemblées d'Amsterdam et d'Evanston (p. 133).

C'est là, certainement, un malentendu. Nous pouvons le montrer en citant une phrase du chanoine Thils lui-même. Il dit : « Aucune Église qui se présente comme la vraie communion historique visible, fondée par le Christ et bénéficiaire de ses promesses d'assistance, ne peut admettre que cette Communion n'existe pas et que les promesses du Seigneur sont illusoires » (p. 173). Cette phrase s'applique à l'immense majorité des Églises dans le Conseil. Il est vrai, naturellement, que la plupart des Églises-membres ne croient pas que chacune d'elles représente *à elle seule* la véritable Église, mais cela ne signifie pas pour elles que l'Église authentique du Christ n'existe pas et cela dans une forme très substantielle. Le chanoine Thils n'a pas compris non plus qu'il y a une différence fondamentale entre la constatation que l'unité essentielle de l'Église du Christ n'existe pas et la déclaration qu'elle n'est pas adéquatement manifestée. L'immense majorité des Églises du Conseil œcuménique croient précisément que l'unité de l'Église est une unité « donnée » et cela signifie une unité existante. Ce n'est pas là, comme le chanoine Thils semble le penser, une doctrine spécifiquement catholique ou orthodoxe. C'est aussi l'enseignement des Réformateurs, et, plus récemment, du congrégationaliste Forsyth, du luthérien Löhe, du réformé Gunning. Il a trouvé une forte expression dans des documents du Conseil œcuménique. La première section d'Evanston disait : Dès l'origine une indissoluble unité en Christ a été accordée à l'Église, parce qu'Il s'est identifié lui-même avec son peuple (*Evanston Speaks*, p. 19). Mais cela ne signifie pas que cette unité-là soit adéquatement manifestée. Le rapport d'Evanston poursuit : « Mais l'Église n'a jamais pris conscience pleinement de cette unité... Nous pouvons dire de l'unité de l'Église au cours de son pèlerinage terrestre qu'elle est une croissance qui, partant de l'unité donnée, s'achemine vers l'unité pleinement manifestée. » Et à cet égard nous constatons que les théologiens catholiques romains emploient un langage très semblable. Le chanoine Thils admet que l'unité de l'Église n'apparaît pas à chaque période aussi clairement, et avec la même force, qu'à certaines périodes elle n'est pas pleinement évidente; il cite, en l'approuvant, une affirmation du P. Lialine, éditeur d'*Irénikon*, que l'Église catholique romaine « pourrait donc aussi se dire l'*Una Sancta* en devenir » (p. 175).

Le Conseil œcuménique des Eglises est-il logique dans son attitude à l'égard de l'unité ?

Nous revenons maintenant à notre problème principal. Comment pouvons-nous justifier le fait que, malgré notre intention et notre promesse de ne pas promouvoir une doctrine spécifique de l'unité de l'Église, nous continuions à faire des déclarations sur la nature de l'unité ?

Il est possible de répondre à cette question d'un point de vue pure-

ment formel. Nos déclarations sur la nature de l'unité ne portent pas sur les problèmes spécifiques touchant les formes concrètes d'unité de l'Église au sujet desquelles nos Églises-membres sont encore divisées. Nous n'avons pas « pris parti » et nous ne « prendrons pas parti » dans la grande discussion entre les Églises concernant la condition particulière qui, dans le domaine de *Foi et Constitution*, doit être remplie si l'on veut parvenir à une pleine unité de l'Église.

Mais cette réponse formelle n'est pas suffisante. Elle donne l'impression que nous avons besoin de nous excuser de notre préoccupation d'unité et du témoignage qui en dérive. Nous n'avons pas ici à faire d'excuses. Au contraire. Nous ne pouvons remplir notre tâche principale que si nous cherchons à parler de l'unité de l'Église aussi substantiellement que nous le pouvons, sans violer la promesse que nous avons faite à nos Églises-membres qu'elles ne subiront aucune pression en vue d'adopter des plans concrets déterminés de réunion. Que l'on songe à quoi ressemblerait un Conseil œcuménique qui dirait simplement que l'unité est une bonne chose mais qui n'aurait rien à dire au sujet de la nature de l'unité. Il serait caractérisé par une stagnation totale.

Il est inévitable que, vivant ensemble dans la communauté (*fellowship*) œcuménique nous fassions certaines découvertes sur l'unité. Cela se reflète dans le thème fondamental qui germa de la conférence de Lund et devint le thème de la première section d'Evanston : *Notre unité dans le Christ et notre désunion en tant qu'Églises*. Comme nous cherchons ensemble ce que le divin Maître dit à toutes les Églises, nous en sommes venus à comprendre de plus en plus la signification de l'unité en Lui. Et nous manquerions à notre devoir si nous ne parlions pas avec reconnaissance de ces découvertes communes.

Dans toutes cette affaire, nous sommes cependant mis en présence de cette grande difficulté que les catégories de notre pensée théologique, telles qu'elles se sont formées à partir de nos fonds confessionnels différents, sont inadéquates à exprimer ce que nous avons trouvé. Nos théologies, et en particulier nos ecclésiologies, n'ont pas rattrapé la nouvelle situation œcuménique. Il y a trop peu de théologiens éveillés au fait qu'il faut donner de nouvelles réponses aux nouvelles questions qui ont surgi en résultat de notre rencontre œcuménique. Et j'aimerais que cela soit, pour autant que j'ai quelque droit à le faire, pour les facultés théologiques de nos Églises-membres un appel à prendre bonne note du besoin d'un travail beaucoup plus sérieux sur ce sujet.

Nous devons trouver une terminologie qui nous permette de donner une expression à l'élément dynamique de la situation œcuménique. Il y a encore un énorme travail théologique assidu à fournir dans le but d'éclaircir notre position. Nous courons le risque d'employer certaines formules sans penser à fond le sens précis et les limites de ces formules. Ceci est particulièrement vrai des deux expressions-clés de notre discussion : *le don de l'unité* (*givenness*; litt. : le caractère qu'a l'unité d'être donnée) et la manifestation de l'unité. Toutes deux sont des expressions capitales dans nos discussions, mais toutes deux sont également ambiguës. Toutes deux ont besoin d'être pensées à fond dans toutes leurs implications et dans leur relation l'une à l'autre.

Et toute notre réflexion dans ce domaine devrait être enrichie et revue à la lumière des richesses des notions bibliques exprimant des actes de Dieu dans son Église. A cet égard, nous n'avons pas encore suffisamment redécouvert la Bible. A en juger d'après ce qui se passe dans de très nombreux services et réunions œcuméniques, il semblerait que le seul passage biblique qui ait trait à notre tâche œcuménique soit *Éphésiens*, chapitre IV. En réalité, toute la Bible parle de l'unique Peuple et de l'unique Église. C'est implicite dans les idées de l'Alliance, de l'Époux et de l'Épouse, du Temple, du Banquet messianique, et de la Communauté messianique. Comme le Canon Oliver Tomkins l'a dit : « Nous avons à persuader ceux qui ne l'ont pas vu jusqu'ici, que l'unité n'est pas seulement un de ces enthousiasmes chers à certains écrivains bibliques. Elle est inhérente à toute la conception de la rédemption divine à laquelle la Bible tout entière rend témoignage. » Illustrons ceci en attirant l'attention sur une notion biblique qui va d'un bout à l'autre de l'Ancien et du Nouveau Testament et qui décrit l'œuvre et le dessein de Dieu dans son rapport à la situation œcuménique. C'est l'image du rassemblement du troupeau par le bon Pasteur.

Le rassemblement du peuple de Dieu.

Je dois résister à la tentation de chercher à développer, dans sa totalité et avec ses riches connotations, la notion biblique de l'action de Dieu rassemblant (son peuple).

Le témoignage de l'Ancien Testament décrit l'œuvre de Dieu comme le rassemblement d'un peuple qui Lui sera totalement consacré. Être réuni par lui, c'est le salut. Être dispersé, comme les hommes de la Tour de Babel ou comme le peuple d'Israël au temps de l'exil, c'est subir le jugement du Seigneur. Le peuple refuse souvent de se laisser rassembler, mais le but final du Seigneur reste le même : « Il paîtra son troupeau comme un berger; de son bras il rassemblera les agneaux » (Is., XL, 11) ou : « Je les extrairai des peuples et les rassemblerai des nations » (Ez., XXXIV, 13). Ainsi les prophètes attendent la venue du Roi-Pasteur qui accomplira ce dessein. Dieu envoie son Fils pour être ce Roi-Berger. Il cherche à rassembler le peuple. Il proclame que le temps du rassemblement est venu. « Qui n'amasse pas avec moi, dissipe » (Mt., XII, 30). Le centre du rassemblement nouveau est la Croix. Il meurt non seulement pour la nation, « mais aussi pour grouper ensemble les enfants de Dieu dispersés » (Jn, XI, 52). La nouvelle communauté rassemblée est le troupeau du Premier Pasteur. « Nul ne les ravira de ma main » (Jn, X, 28). L'Église *existe* une fois pour toutes. Mais elle a continuellement besoin de se laisser de nouveau rassembler. Voilà pourquoi l'Église prie : « Seigneur, de même que le pain que nous allons manger était éparpillé sur les champs dans de nombreuses gerbes de blé qui, rassemblées, n'ont plus fait qu'un, qu'ainsi votre Église puisse être réunie en toute nation et cité, ville et village, et devienne une seule Église vivante universelle, célébrant le sacrement du Seigneur dans l'unité » (Didachè). Le peuple de Dieu est rassemblé afin qu'il puisse servir d'instrument pour réunir les enfants de Dieu dispersés dans le

monde entier. Car la promesse qu'il y aura un seul troupeau et un seul Pasteur est accomplie, en ce que le mur mitoyen de séparation a été renversé; mais elle doit encore être accomplie en ce que (par la mission de l'Église et l'achèvement de son unité) l'unité de tous les enfants de Dieu doit encore être pleinement manifestée. Nous avons ici la poussée « mission et unité » dans un contexte plus vaste.

Implications fondamentales.

Cette perspective biblique fournit un plus large contexte à notre réflexion commune sur l'unité. On peut montrer, de cette façon, que les déclarations sur l'unité que nous avons faites dans nos différentes réunions ne sont pas fortuites mais qu'elles proviennent d'une orientation biblique générale de notre pensée œcuménique. L'Église rassemblée par le Pasteur messianique est naturellement son Église. Elle a été rassemblée par Lui. Dans ce sens, elle est une réalité donnée. Mais son œuvre de rassemblement se poursuit. Car les forces qui dispersent sont aussi à l'œuvre. Cette œuvre de rassemblement du Seigneur doit maintenant devenir visible et tangible dans la vie de l'Église. En d'autres termes, l'unité donnée qui doit être manifeste n'est pas l'unité statique de quelque idée de Platon. C'est la manifestation de l'activité du grand Berger.

L'Église rassemblée se doit de donner aux masses qui sont sans pasteur, la preuve évidente que le Pasteur est réellement à l'œuvre. Dès lors nous osons croire que ce qui est arrivé dans notre vie en commun au sein du Conseil œcuménique est la preuve réelle que nous sommes en train d'être rassemblés par Lui, bien que nous sachions qu'il y a beaucoup d'autres voies par où ceci est en train de se produire. La vie du Conseil œcuménique n'est cependant qu'une expression très partielle, très imparfaite, de l'unité qui est attendue du peuple de Dieu. C'est ainsi que nous devons demander à nos Églises d'entrer dans leurs relations mutuelles plus avant qu'elles ne le font en participant simplement avec d'autres Églises au Conseil œcuménique. Nous leur demandons de prendre des mesures en vue d'une unité plus totale. Car, comme le disait à Lund le docteur Schlink (p. 160)*: « Si nous ne manifestons pas l'unité qui nous a été donnée, cette faveur de Dieu deviendra une accusation. »

Mais être rassemblé, c'est certainement l'être par la parole et le sacrement. Aussi devons-nous prier et travailler pour une unité dans la foi et pour une communion sans restriction dans la vie sacramentelle. Être réuni, c'est vivre ensemble comme un seul peuple, un seul troupeau. Aussi avons-nous besoin de formes de commune ordonnance (*forms of common order*) qui nous mettent à même de vivre ensemble comme membres les uns des autres. Être rassemblé par le Seigneur, c'est encore être renouvelé, recevoir une nouvelle vie et, de la sorte, être rendu capable de porter le témoignage dont le monde a besoin.

En d'autres termes, les déclarations concernant l'unité que nous cherchons à faire dans le Conseil œcuménique ne sont que des implications de ce *kérygma* biblique qui est notre base et notre critère communs.

Implications pratiques.

Nous basant sur les considérations précédentes, nous pouvons aussi tirer quelques conclusions pratiques.

La plus importante concerne *Foi et Constitution*. Dans la constitution du Conseil œcuménique (telle qu'elle a été révisée à Evanston), nous lisons que parmi les fonctions de la Commission *Foi et Constitution* figurent les deux suivantes :

— Proclamer l'unité essentielle (*essentialoneness*) de l'Église du Christ et tenir bien en évidence devant le Conseil œcuménique et les Églises, l'obligation de manifester cette unité ainsi que son urgente nécessité pour le travail d'évangélisation.

— Fournir des informations concernant les démarches effectives faites par les Églises en vue de la réunion.

A ce propos un problème a surgi. On admet généralement que la Commission de *Foi et Constitution* devrait, de temps à autre, publier des rapports sur les développements opérés dans le domaine de la réunion des Églises. Mais il n'est pas encore généralement admis qu'il est du ressort de cette Commission d'organiser, ou de participer à l'organisation, de réunions au cours desquelles les dirigeants effectivement engagés dans des pourparlers en vue de l'unité des Églises peuvent conférer sur leurs divers problèmes et apprendre les uns des autres. Je veux parler de ce genre de consultations qui furent tenues juste après la conférence de Lund et l'assemblée d'Evanston. Des questions ont fait souhaiter que ces conférences aient lieu formellement en dehors du Conseil œcuménique.

Il me semblerait, cependant, qu'il y a toute raison pour que *Foi et Constitution* se considère comme libre de tenir de telles réunions chaque fois qu'en est faite la demande de façon précise et valable. Car le but de ces rencontres n'est certainement pas de promouvoir une forme déterminée de réunion. Leur but est d'étudier les différentes réponses possibles aux problèmes de réunion et de se rendre compte dans quelle mesure les démarches envisagées par certaines Églises dans une zone donnée peuvent affecter les Églises dans une autre zone.

Nous devons, naturellement, maintenir le principe exprimé dans la constitution de *Foi et Constitution* selon lequel la tâche de *Foi et Constitution* ne consiste pas à formuler des projets-types ni à dire aux Églises ce qu'elles doivent faire. Mais le même paragraphe parle de *Foi et Constitution* comme de la servante des Églises dans leurs discussions des obstacles à la réunion. Et il semblerait que c'est précisément cela que l'on avait en vue lors des rencontres non-officielles tenues après la conférence de Lund et après l'assemblée d'Evanston.

Il faudrait dire aussi un mot au sujet de l'attitude générale des dirigeants du Conseil œcuménique à l'endroit des Églises unies ou des plans particuliers de réunion. Si j'ai bien interprété la pensée du Conseil œcuménique, nous devons dire clairement que nous ne pouvons ni approuver, ni désapprouver aucun type particulier de réunion, mais que nous nous réjouissons quand la cause de l'unité de l'Église progresse. Nous ne pouvons donc demeurer indifférents devant le fait que, durant ces derniers

mois, beaucoup de communions de notre association fraternelle (*fellowship*) ont pris d'importantes décisions dans le sens de l'unité et que nous semblons à nouveau être parvenus, dans la vie du mouvement œcuménique, à une période au cours de laquelle peut s'effectuer un progrès effectif vers une plus grande unité. Le but du Conseil œcuménique est de diminuer afin que l'Église du Christ puisse croître. Nous ne croyons pas que toute association (*coming together*) d'Églises soit nécessairement un progrès de la cause plus vaste de l'unité de l'Église. Il est possible qu'une union se conclue trop hâtivement et sur des bases insuffisantes. Comme le disait le Comité central de Lucknow : « Il peut se faire qu'elle (l'unité) soit recherchée sans tenir le compte qu'il faut de la vérité dans la doctrine et de la rectitude (*soundness*) dans la constitution. »

Mais nous croyons à une unité cherchée dans l'obéissance à la volonté révélée de Dieu pour son Église et avec un profond souci à la fois de la pureté et de l'expansion missionnaire de l'Église. Nous ne sommes pas pour une unité vague et de notre invention. Nous sommes pour l'unité donnée par le Premier Pasteur qui ne connaît qu'un troupeau.

(*Trad. Istina.*)

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 4e trimestre 1956. — Imprimeur, n° 1.545.

A

[illegible]

Rédac[illegible] « Istina », 25, boulevard

Comm[illegible]

[illegible] fr.
[illegible] fr.
[illegible] fr.
[illegible] fr.

Paiem[illegible] sur Paris, à l'ordre du

[illegible], J. Dumont, 25, boule-

Nos [illegible]

[illegible] :
[illegible] A. Oltenberg, Bade.
[illegible] Street, Oxford.
[illegible] W. C. 2.
[illegible] Athènes.
[illegible] Haarlem.

[illegible] Barrault.
[illegible] Montréal 24.
[illegible] 29 Street, New-York.
[illegible] Maipo 864, Buenos-Aires.

[illegible]AIRE

Istina [illegible] 241

[illegible]TUENTIÉ

Chroni[illegible]
[illegible] 246
Archim[illegible] théologique supérieur
[illegible] 249

[illegible]MERUSCRIT

Fr. Bro[illegible] « ecclésiastiques » dans
[illegible] 287
René [illegible] 304
M.-Franç[illegible] les épîtres de saint Paul
[illegible] 313
Chroniq[illegible]
P[illegible] du Mouvement œcumé-
[illegible] 333
Docume[illegible] 357
L[illegible] l'Unité, et l'Unité que
[illegible] cherche à promou-
[illegible] (Dures, 1955).... 358

France.